# NAHİV İLMİNİN DOĞUŞU
## -Halil bin Ahmet Öncesi-

Mehmet CANDAN

Gazi Kitabevi

# NAHİV İLMİNİN DOĞUŞU

## -Halil bin Ahmet Öncesi-

# NAHİV İLMİNİN DOĞUŞU

## -Halil bin Ahmet Öncesi-

Yazar
Mehmet CANDAN

Editör
Abdullah HACIBEKİROĞLU

Gonca
κiταβενi

*"En İyi Akademi, Bir Kitaplıktır."*

# NAHİV İLMİNİN DOĞUŞU
## -Halil bin Ahmet Öncesi-

Yazar:
Mehmet CANDAN
ORCID: 0000-0002-0154-8655
Editör:
Abdullah HACIBEKİROĞLU
ORCID: 0000-0002-1495-9728

**© Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti.**

*Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti'ne aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.*

**ISBN** • 978-625-8571-49-3

**Baskı** • Aralık, Ankara 2025

**Dizgi/Mizanpaj** • Gazi Kitabevi
**Kapak Tasarım** • Gazi Kitabevi

**Gazi Kitabevi Tic. Ltd. Şti.**
**Yayıncı Sertifika No:** 44884

Merkez
Bahçelievler Mah. 53. Sok. No: 29 Çankaya/ANKARA
0.312 223 77 73 - 0.312 223 77 17
0.544 225 37 38
0.312 215 14 50
www.gazikitabevi.com.tr
info@gazikitabevi.com.tr

Sosyal Medya
gazikitabevi
gazikitabevi
gazikitabevi

# İÇİNDEKİLER

**SUNUŞ** ..... **vii**
**ÖNSÖZ** ..... **ix**
**GİRİŞ** ..... **1**
**1. Nahvin Doğuşundan Önce Araplarda Dil** ..... **5**
**2. Nahiv İlminin Doğuşu** ..... **21**
2.1. Nahvin Doğuşuna Etki Eden Unsurlar ..... 34
2.1.1. Sosyal Etkenler ..... 36
2.1.2. Dinî Etkenler ..... 41
2.1.3. Karakteristik Etkenler ..... 44
2.1.4. Millî ve Siyasi Etkenler ..... 51
2.2. Nahiv İlminin Kurucusu ..... 64
2.2.1. Nahvin Kurucusuna Dair Klasik Görüşler ..... 64
2.2.2. Klasik Görüşlerin Değerlendirilmesi ..... 84
2.2.3. Nahvin Kurucusuna Dair Modern Görüşler ..... 86
2.2.4. Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi ..... 108
2.3. Nahvin Doğuş Döneminde Öne Çıkan Dilciler ..... 111
2.3.1. Basralı Birinci Tabaka Nahivciler ..... 114
2.3.2. Basralı İkinci Tabaka Dilciler ..... 132
2.3.3. Birinci ve İkinci Tabakada Nahve Dair Gelişmeler ..... 147
2.3.4. Basralı Üçüncü Tabaka Nahivciler ..... 156
2.3.5. Basralı Dördüncü Tabaka Dilciler ..... 165
2.3.6. Üçüncü ve Dördüncü Tabakada Nahve Dair Gelişmeler ..... 193
**SONUÇ** ..... **203**
**KAYNAKÇA** ..... **205**

# SUNUŞ

Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil aynı zamanda bir medeniyetin hafızası, tefekkürü ve inancının taşıyıcısıdır. Arapça, İslam medeniyetinin kurucu unsuru olan Kur'an-ı Kerim'in dili olması hasebiyle tarih boyunca diğer dillerden farklı bir ihtimam ve koruma gayretine mazhar olmuştur. İslamiyet öncesinde çölün enginliğinde, bedevilerin saf zihinlerinde ve doğal yeteneklerinde yaşayan bu dil, İslam'ın cihanşümul bir din hâline gelmesiyle birlikte tarihinin en büyük sınavlarından biriyle karşı karşıya kalmıştır.

Elinizdeki bu eser, Arapçanın işte bu kritik dönüşüm sürecine fıtri bir melekeden, kuralları belirlenmiş sistematik bir ilme evrilme serüvenine ışık tutmaktadır. Dr. Mehmet Candan tarafından kaleme alınan *Nahiv İlminin Doğuşu -Halil bin Ahmet Öncesi-* başlıklı bu çalışma, nahiv tarihinin genellikle ihmal edilen hayati dönemine odaklanmaktadır.

Bilindiği üzere nahiv tarihi çalışmaları genellikle Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı veya Halil bin Ahmet'in dehasıyla başlatılma eğilimindedir. Oysa hiçbir ilim, boşlukta bir anda, kemale ermiş bir vaziyette doğmaz. Bu çalışma, Halil bin Ahmet ve Sibeveyh gibi zirveleri hazırlayan zemini ve o hazırlık evresini mercek altına almaktadır.

Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri, nahvin kurucusu meselesine getirdiği dengeli ve eleştirel yaklaşımdır. Geleneksel rivayetlerin Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet Düeli'ye atfettiği roller ile modern oryantalistlerin şüpheci yaklaşımları arasında savrulmadan, tarihsel verilerin izini sürmektedir.

Kitap boyunca okur, gramerin Ebü'l-Esvet'in Mushaf'ı harekelemesiyle başlayan o ilk kıvılcımdan nasıl nesilden nesile aktarılarak devasa bir sisteme, yani sistematik nahiv ilmine dönüştüğüne tanıklık edecektir.

Yazar, dağınık rivayetleri bir araya getirerek sadece bir tarih anlatısı sunmamış aynı zamanda dilbilimsel bir arkeoloji yapmıştır. Arap dili ve belagati alanında çalışan araştırmacılar, ilahiyat fakültesi öğrencileri ve dil tarihine meraklı okurlar için temel bir başvuru kaynağı niteliği taşıyan bu eseri yayına hazırlamaktan memnuniyet duyarız.

Bu kıymetli çalışmanın ilim dünyasına hayırlı olmasını diler, yazarını tebrik ederim.

Abdullah HACIBEKİROĞLU

# ÖNSÖZ

İslamiyet öncesinde Arap Yarımadası'nda konuşulan Arapça, herhangi bir kural kitabına veya eğitime ihtiyaç duyulmaksızın, atalardan miras kalan doğal bir yetenekle, yani selika ile konuşulmaktaydı. O dönemde dil, çölün safiyeti gibi berrak, bozulmamış ve fıtri bir akışa sahipti. Ancak İslam'ın doğuşu ve ardından gelen fetih hareketleri, bu kapalı havzayı cihanşümul bir medeniyete dönüştürdü. Farklı milletlerin İslam'a girmesi ve kültürlerin kaynaşması, kaçınılmaz bir bedel olarak dilde "lahn" adı verilen bozulmaları beraberinde getirdi. Artık dilin fıtri koruyucusu olan selika zayıflamış, Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve korunması için kuralların tedvin edilmesi hayati bir mecburiyet hâline gelmişti.

Elinizdeki bu eser, Arapçanın işte bu doğal melekeden sistematik bir ilim dalına, yani nahve dönüşüm serüvenini ele almaktadır. Çalışmamız, nahiv tarihinin genellikle Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı ile başlatılan parlak döneminin gerisine, o binanın temellerinin atıldığı kuruluş evresine odaklanmaktadır. Amacımız Halil bin Ahmet'e kadar uzanan bu süreci, "karanlık bir dönem" olmaktan çıkarıp ilmin ilmek ilmek işlendiği dinamik bir hazırlık safhası olarak okuyucuya sunmaktır.

Kitapta, nahvin doğuşuna dair klasik kaynakların aktardığı Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet merkezli rivayetler ile modern araştırmacıların eleştirel yaklaşımları arasında bir köprü kurulmaya çalışılmıştır. İlmin sadece Arapların değil İslam'ı sonradan benimseyen ve dindeki samimiyetlerini dil çalışmalarındaki gayretleriyle ispat eden mevali âlimlerin de omuzlarında yükseldiği gerçeği, tarihsel veriler ışığında irdelenmiştir. İbni Ebu İshak, İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala gibi kurucu şahsiyetlerin kıyas ve sema yöntemlerini geliştirerek nahvi nasıl bir disiplin hâline getirdikleri, bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır.

Bu eserin, Arap dilinin tarihsel köklerine inmek isteyen araştırmacılara ve ilim meraklılarına, nahvin sadece kuru kurallardan ibaret olmadığını, arkasında büyük bir medeniyet endişesi ve koruma refleksi barındıran canlı bir tarih olduğunu göstermesini temenni ederim. Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Mehmet CANDAN

Ankara 2025

# GİRİŞ

Cahiliye Döneminde Arapça, yaşadığı coğrafyanın kendisine sağladığı doğal bir kalkan sayesinde saf ve berrak bir yapıya sahipti. Arap Yarımadası'nın üç tarafının denizlerle çevrili olması, onu komşu medeniyetlerin dilsel etkilerinden koruyan bir sınır vazifesi görüyordu. Kabile hayatının içe dönük yapısı ve toplumsal gelenekler de Arapların kuzeye doğru yayılarak başka kültürlerle iç içe geçmesini engelliyordu. Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammet'e vahyedildiğinde, Arapça saf ve arı bir dönemde yaşıyordu. O vakitler Arapça, sahiplerinin dilinde bir düşünme veya zorlanma gerektirmeksizin sesleri, yapıları ve cümleleriyle kolayca akıp giden bir melodi gibiydi. İnsanlar, atalarından miras aldıkları dil yetisi (selika) sayesinde anlamları fıtraten kavrıyordu. Bu içgüdüsel yetiyi dışarıdan destekleyecek kurallara veya kaidelere ihtiyaç yoktu. Çünkü dilin kendisi, hataya karşı en büyük koruyucuydu.

Ancak zamanla şartlar değişti, yeni gelişmeler yaşandı. Dilin berraklığı bulandı, fıtri dil yetisi zayıfladı. Artık konuşanın sığınacağı, dinleyenin ise anlamı eksiksiz kavramasına yardımcı olacak fıtratın dışından gelen kurallara ve ilkelere ihtiyaç doğmuştu. Bu ihtiyaç özellikle İslam'ın ilk dönemi olan Hulefayıraşidin devrinde Medine'de belirginleşmeye başladı. Zamanla sorun daha da büyüdü ve dilbilgisi çalışmalarının doğuşu için gerekli tüm şartlar olgunlaştı. Çünkü "lahn" adı verilen dil hataları, dinin dilini ve hatta Kur'an metninin kendisini tehdit eder hâle gelmişti.

Miladi 7. yüzyılın ortalarında Arap diline giren yabancı unsurlar ve Kur'an kıraatinde ortaya çıkan yanlışlıklar, Arapçanın tabii yapısını korumaya yönelik çalışmaları tetikledi. Tabakat yazarları, Kur'an'da kelime sonlarındaki hatalı okumalara karşı ilk tedbirin Ebü'l-Esvet Düeli (ö. 69/688) tarafından alındığını bildirirler.[1] Kendisine Hz. Ali tarafından dilin esasları hakkında bir sayfa verildiği ve "bu yoldan ilerle" (أُنْحُ هذا النَحْوَ) denildiği rivayet edilir. O da Kur'an'daki kelime sonlarına hareke işaretleri

[1] Ebubekir Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Suriye: Darü'l-Maarif, ts.), 21.

(nokta şeklinde) koyarak ilk irap uygulamasını yapmıştır.[2] Sahabeden Hz. Ali'nin yol göstermesiyle başlayan bu çaba, Kur'an'ın doğru okunmasını sağlamak amacıyla ortaya çıkan nahiv ilminin temellerini oluşturmuştur.

Ebü'l-Esvet'in öğrencileri olan, Meymun el-Akran, Nasr bin Asım (ö. 89/708), İbni Yamer (ö. 89/708) ve Anbese bin Ma'dan el-Fil (ö. 100/718) gibi isimler, hocalarının belirlediği esasları şifahi olarak nesilden nesile aktardılar. Bu dönemde henüz kapsamlı bir kitap yazılmamış, öğretim sözlü olarak kalmıştı. Emeviler ve erken Abbasiler döneminde İbni Ebu İshak el-Hadrami (ö. 117/735), İsa bin Ömer es-Sekafi (ö. 149 /766) ve Ebu Amr bin Ala (ö. 154/771) gibi ikinci kuşak âlimler dil kurallarını sistemleştirmeye başlamışlar, irabı açıklamaya yönelik kıyas ve talil yöntemlerini geliştirmişlerdir. Bu çalışmaların temel amacı, Arapçanın fıtri düzenini korumak ve Kur'an'ın yanlış anlaşılmasını engellemek olmuştur.[3]

Nahiv çalışmaları kuruluş döneminin ardından Basra'da olgunlaşmıştır. Zira bu şehrin çöle yakınlığı, Mirbed panayırı gibi kültürel alanların dil verileri sağlaması ve fasih bedevilerle ilişki kurulabilmesi, Basra ekolüne zengin bir malzeme sağlamıştır. Ebü'l-Esvet'in metodunu benimseyen İbni Ebu İshak, İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala bu okulun ilk kuşağını oluşturmuştur. Daha sonra Halil bin Ahmet (ö. 175/791) ve talebesi Sibeveyh (ö. 180/796), Yunus bin Habip (ö. 182/798), Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) gibi âlimler, saf dil örneklerini toplamış ve kuralcı bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Basralılar, Arap kabilelerinin dilini esas alarak sema (rivayete dayalı veri) dışında zayıf rivayetlere ve hadis gibi kaynaklara çoğunlukla başvurmamışlardır. Nahiv ilmi bu dönemde sarf, fonetik ve lehçe farklılıklarını içeren geniş bir dil bilimi olarak değerlendirilmiş ancak zamanla nahiv, sözdizimi ve irap kurallarına odaklanan daha dar çerçeveli bir bilim hâline gelmiştir.

Basra'ya alternatif olarak Kûfe okulunun teşekkülü hicri 2. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Erken dönemde Ebu Cafer Ruasi (ö. 187/803) ve Muaz bin Müslim (ö. 187/803) tarafından başlatılan çalışmalar, Kisai (ö. 189/805) ve öğrencisi Yahya bin Ziyat Ferra (ö. 207/822) döneminde bir ekole dönüşmüştür. Kûfeliler, dil kurallarını ortaya koyarken Basralılar kadar katı olmamış, kıraatte ve şiirde nadir ve diyalektik kullanımları delil olarak kabul etmiş, Arap halkını "dilin sahipleri" olarak görmüş ve onların

---

[2] Üşmuni, *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/20.

[3] İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

konuşmalarını da referans almışlardır. Sarf konularında da eserler yazan Kûfe âlimleri, terminoloji ve yöntem açısından bazı farklılıklar geliştirmişlerdir.[4]

Hicri 3. yüzyıl sonlarında Basra ve Kûfe dilcileri Bağdat'a göç ederek Bağdat mektebini oluşturdular. Bu dönemde Niftaveyh (ö. 323/935), İbni Dürüsteveyh (ö. 347/958) ile İbni Haleveyh (ö. 370/980) gibi âlimler, Sibeveyh'in otoritesini sürdürdüler. Aristo mantığı ve İslam fıkhı usulüyle nahiv arasında ilişkiler kurarak kuralları rasyonel temellere oturtmaya çalıştılar. İbni Cinni'nin (ö. 392/1002) *el-Lümaʿ fi'l-Arabiyye* adlı eseri, nahiv ile fıkıh yöntemini kıyas açısından karşılaştıran önemli bir çalışma oldu.[5]

Sonuç olarak nahiv ilmi, Kur'an'ın doğru okunmasını ve Arapçanın sağlıklı bir şekilde aktarılmasını hedefleyen pratik bir ihtiyaçtan doğmuştur. Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet'in yönlendirmeleriyle başlayan bu ilim, Basra ve Kûfe'de kurumsallaşarak Arapçanın sözdizim kuralları artık sistematik bir hâle gelmiştir. Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı ile bilimsel olgunluğa ulaşan nahiv, sonraki yüzyıllarda Basra ve Kûfe âlimlerinin katkılarıyla zenginleşmiş, Bağdat'ta eklektik bir yönelim kazanarak medrese literatürüyle özetlenen bir öğretim geleneğine dönüşmüştür. Bugün Arap grameri çalışmalarında kullanılan pek çok kural ve terim, bu tarihî sürecin birikimi sonucunda oluşturulmuştur.

4 Abdulvahap Özgüç vd., thk. Hamit Salihoğlu (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 88.
5 Durmuş, "Nahiv", 32/300-306.

# 1. Nahvin Doğuşundan Önce Araplarda Dil

Arap edebiyatı ve dili tarihine yüzeysel bir bakışla yaklaşıldığında, İslam öncesi Arapların yani Cahiliye toplumunun medeniyetten, nizamdan ve ilimden uzak, yalnızca çölün ortasında yağma ve savaşla ömür tüketen bir topluluk olduğu sanılır. Ancak bu yaygın kanaat, tarihsel verilerin azlığından ve geçmişe dair yanlış bir projeksiyondan ibarettir. Zira Arapların kültürel birikimlerini gösteren en büyük ve inkâr edilemez kanıt bizzat dillerinin kendisidir. Kur'an ve Cahiliye şiirinde karşılaşılan bu muazzam dil yapısı, kelime zenginliği ve ifade inceliği, bir milletin bir-iki asır içinde ulaşabileceği bir seviye değildir. Dil, onu konuşan toplumun zekâsının aynası ve medeniyet birikiminin deposudur. İlkel bir kabilenin dilinin, medeni ulusların dili seviyesine gelmesi çağlar sürer. Arapçanın sunduğu bu düşünsel derinlik, onun arkasında binlerce yıllık, çok köklü bir medeniyet geçmişinin yattığını göstermektedir.

Bu derinliği anlamak için tarihi "Birinci Cahiliye" ve "İkinci Cahiliye" olarak iki evrede düşünmek gerekir. Birinci Cahiliye, tarih öncesinden MS 5. yüzyıla kadar uzanan çok eski bir devirdir. Arkeolojik bulgular ve tarihsel analizler ışığında bakıldığında, Babil ve çevresinde hüküm süren ve tarihin akışını değiştiren Hammurabi hanedanının aslında Arap kökenli olduğu görülmektedir. Eğer MÖ 20. yüzyılda hüküm süren bu hanedan Arap ise Araplar medeniyet sahnesine çıkan en eski milletlerden biridir. Meşhur Hammurabi Kanunları, Hz. Musa'nın şeriatından asırlar önce yazılmış, kadın haklarından ticarete, evlat edinmeden mirasa kadar gelişmiş bir hukuk sistemi kurmuştur. Dahası, o dönemde çocuklara matematik, okuma-yazma ve sözlük bilgisinin öğretildiği okulların bulunması, Arapların eğitime verdiği önemin en eski şahididir.[6]

Edebiyat alanında da durum farksızdır. Bugün Tevrat külliyatı içinde yer alan "Eyüp Kitabı"nın aslen Arapça bir manzum eser olduğu ve sahibinin bir Arap olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu eserin sonradan İbraniceye çevrildiği düşünülürse, Arapların Homeros'un *İlyada*'sından bin yıl, Hint destanlarından asırlar önce şiir sanatında mahir oldukları anlaşılır.

6 Corci Zeydan, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012), 35-36.

Elbette Hammurabi döneminin dili veya Eyüp'ün dili ile İslam'ın doğuşuna yakın olan (İkinci Cahiliye) Arapça birebir aynı değildir. Diller canlı organizmalar gibi evrilir. Birinci Cahiliyenin dili Asurcaya daha yakınken, zamanla lehçeler değişmiş ve dönüşmüştür. MS 328 yılına tarihlenen İmruülkays'ın (ö. 540) mezar taşı (Nemara Yazıtı)[7], bu geçiş sürecinin en somut belgesidir. Nabati harfleriyle yazılmış bu metin, Aramice etkiler taşıyan ve henüz klasik formuna oturmamış bir Arapçayı gösterir. Dil, yüzyıllar süren bir yontulma süreci geçirmiştir.[8]

Nemara Yazıtı gibi belgelerle tanıklık edilen bu uzun evrilme süreci, nihayetinde Arapçayı en olgun ve rafine kıvamına ulaştırmıştır. Binlerce yıllık medeniyet birikiminin ve tarihsel tecrübenin şekillendirdiği bu dil, İslam'ın doğuşuna yakın dönemde (ikinci Cahiliye) artık yapısal tekâmülünü tamamlamış bulunuyordu. Ancak bu dilin ulaştığı mükemmellik, yazılı kurallara veya bir tedrisata dayalı değildi. Aksine nesilden nesile aktarılan ve hayatın içinde yaşayan canlı bir olguydu.

İşte bu asırlar süren tarihsel demlenme sürecinin sonunda Arapça, gramer kuralları henüz parşömenlere dökülmeden ve nahiv bir ilim dalı olarak sistemleşmeden çok önce, çölün enginliğinde kemale ermiş, kaideleri kitaplarda değil sinelerde korunan muazzam bir yapıya dönüşmüştü. İslam öncesi dönemde ve İslam'ın ilk yıllarında, bir bedevinin kelimelerin sonunu doğru harekelemesi (irap), özneyi nesneden ayırması veya şiir vezinlerini hatasız kullanması için bir medrese tedrisatına ihtiyacı yoktu. Onlar için dil, çölde yön bulmak, yıldızlara bakıp iz sürmek kadar hayatın doğal bir parçası, âdeta kanlarında dolaşan bir selika meselesiydi.

O devirde dil bilinci, öğrenilen teorik bir bilgi değil bizzat yaşanan bir olguydu. Henüz *fail* veya *meful* gibi teknik terimler icat edilmemiş olsa da bir Arap, fıtratı gereği nerede ref, nerede nasp okuması gerektiğini bilirdi. Bu durum kuru bir kurala itaat etmekten ziyade dilin iç müziğine ve mantıksal ahengine sadık kalmanın bir tezahürüydü. Zira onların nazarında söz, kılıçtan daha etkili bir silahtı ve bu silahı yanlış kullanmak yani hatalı

---

7 Nemara Yazıtı/نقش النمارة , MS. 328 yılına tarihlenen ve Arap dilinin en eski ve en önemli belgelerinden biri kabul edilen bir yazıttır. Güney Suriye'de bulunan ve şu an Louvre Müzesi'nde sergilenen bu bazalt taş, Nabati alfabesiyle yazılmış olmasına rağmen dilbilgisi açısından Klasik Arapçaya çok yakındır ve Arap alfabesine geçiş sürecini belgeler. Yazıt, Lahmî kralı İmruülkays'ın mezar kitabesidir. Kralın başarılarını, fetihlerini ve ölüm tarihini içerir. İslam öncesi Arap tarihi ve Roma-Arap ilişkileri açısından eşsiz bir kaynak olarak kabul edilir. Wikipedia/Namara inscription

8 Corci Zeydan, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam*, 36.

konuşmak basit bir dil sürçmesi değil kişinin sosyal itibarını zedeleyen bir ayıptı.

Arapların selikalarına uygun bir şekilde iraplı konuşmalarına İbni Cinni'nin aktardığı diyalog örnek olarak verilebilir:[9]

> Bir gün çöl kökenli Ebu Abdullah el-Cevşi'yi denemek istedim ve ona sordum: 'Kardeşini dövdüm' cümlesini nasıl söylersin? Cevşi, ( ضَرَبْتُ أَخَاكَ) dedi. Ben onu yanıltmak amacıyla kelimeyi merfu okuması yani (أَخُوكَ) demesi için sıkıştırdım. Fakat o, 'Ben asla bunu أَخُوكَ şeklinde telaffuz etmem" dedi. Bunun üzerine soruyu değiştirdim: Peki, 'Kardeşin bana vurdu" diyeceğin zaman nasıl söylersin? Bu kez kelimeyi, (ضَرَبَنِي أَخُوكَ) şeklinde merfu okuyarak cevap verdi. Ben de az önceki sözünü hatırlatarak itiraz ettim: Hani az önce 'Ben asla أَخُوكَ demem' demiştin. Cevşi; 'Ne ilgisi var! Sözün yönü değişti!' diye cevap verdi.

İbni Cinni, bedevinin bu tepkisini, onların dili kör bir alışkanlıkla konuşmadıklarının en güçlü kanıtı sayar. Ona göre bu olay bedevilerin kelimelerin cümledeki konumlarını zihinlerinde tarttıklarını, her konuma hakkı olan harekeyi (irabı) bilinçli bir basiretle verdiklerini ve dilin işleyiş mantığına hâkim olduklarını göstermektedir.[10]

Ukaz, Mecenne ve Zülmecaz gibi panayırlar, Araplarda dil bilincinin en üst düzeyde sınandığı edebiyat mahkemeleriydi. Nabiga Zübyani (ö. 640) gibi usta şairlerin hakemliğinde kurulan çadırlar, henüz yazılı kuralları olmayan bir dilin, edebî zevkle yoğrulmuş eleştiri süzgecinden geçtiğinin kanıtıdır. Şairler, tek bir kelimenin seçimi, tek bir harekenin yerleşimi üzerine günlerce tartışabilirlerdi. Bu durum nahiv kitapları yazılmadan çok önce, Arapların zihninde ideal ve hatasız dil şablonunun zaten mevcut olduğunu gösterir.

Bu doğal dil çağı, dilin çölün derinliklerinde dış etkilerden yalıtılmış bir izolasyon içinde safiyetini korumasıyla mümkün olabilmişti. Çocuklar bu mirası annelerinden, babalarından ve kabile büyüklerinden sadece sema yoluyla yani işiterek devralır, herhangi bir yapay müdahale olmaksızın dillerini inşa ederlerdi. Bu sayede Araplar, sözlerini herhangi bir kural kitabına başvurmadan veya konuşmalarını teorik kaidelere uydurma çabasına girmeden, tamamen yaratılıştan gelen bir melekeyle ve irap kurallarına

---

9 İbni Cinni, *el-Hasais*, thk. Muhammet Ali Neccar (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1372), 1/77.

10 İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/77.

kusursuzca uyarak söylerlerdi. Öyle ki edebî üslubun yüksekliği ile günlük konuşma dili, ifade gücündeki küçük nüanslara rağmen yapısal olarak aynı sağlam düzlemde yürürdü.

Ancak modern araştırmacılardan bir grup, irabın sadece edebî ve fasih dile has olduğunu, bu fasih dilin Arapların tamamında bulunmadığını ve günlük hayatta konuşulmadığını savunmaktadır. Örneğin Enis Feriha (1903-1993), Arap geleneğindeki yaygın kanaatin aksine fasih Arapçanın hiçbir zaman sokağın ve gündelik hayatın dili olmadığını münhasıran şiire ve hitabete özgü, yüksek bir sanat dili olduğunu savunmuştur. Ona göre İslamiyet, Kur'an lisanını kitlelerin ortak dili hâline getirmek için büyük bir çaba sarf etmiş, bu sebeple İslam'ın ilk asırlarından itibaren halk diline ve lahn hatalarına karşı amansız bir savaş başlatılmıştır. Ne var ki günlük iletişimin pratik sahasında zafer, nihayetinde halk ağzının olmuştur. Şayet Kur'an'ın varlığı ve tartışılmaz dinî otoritesi olmasaydı, bugün fasih Arapça da tıpkı Latince gibi varlığını yalnızca kitap sayfaları arasında sürdüren ölü dillerden biri hâline gelirdi. Dolayısıyla fasih dil, ilahi bir dokunulmazlıkla değil varlığını korumak adına verdiği çetin bir varoluş mücadelesiyle bugüne ulaşabilmiştir.[11]

Feriha'nın bu tespiti şu üç açıdan eleştirilebilir:[12]

Feriha, İslam öncesi dönemi, şartları tamamen farklılaşmış sonraki asırlarla kıyaslayarak bir yöntem hatası yapmıştır. İslam sonrasında kitlelerin ihtidası ve yabancı kültürlerle etkileşim dilde bozulmalara yol açmıştır. Ancak bu kozmopolit yapıyı, Arapların kendi coğrafyalarında nispeten izole yaşadıkları İslam öncesi dönemle bir tutmak doğru değildir.

Feriha'nın Kur'an dilinin halk diliyle örtüşmediği iddiası gerçeği yansıtmaz. Aksine Kur'an Arapçası halktan kopuk yapay bir dil değil bizzat Arapların konuştuğu dildir. Nitekim kıraat ilmindeki farklılıkların büyük bir kısmının kabile lehçelerine dayanması, metin ile halk dili arasındaki bağı kanıtlamaktadır.

İslam'ın Kur'an dilini koruma çabası ve lahn ile savaşı, Kur'an'ın kutsal bir metin olması ve onda hata yapılamayacağı gerçeğinden ileri gelir. Ayrıca bu mücadele, fetihler sonrası Arapların Arap olmayan milletlerle karışması, şehirlerde melez bir nüfusun oluşması ve Arapçanın bozulmaya başlamasıyla

---

11 Enis Feriha, *Tebsitu Kavaidi'l-Arabiyye ve Tebvibuha ala Esasi Mantiki'l-Cedid* (Beyrut: Amerikan Üniversitesi, ts.), 12-13.

12 Ali Mazhar Muhammet Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî inde'l-Arab: Usulühu ve Menahicuhu* (Beyrut: Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003), 53.

ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sonradan farklı şartlarda ortaya çıkan bu durumu, geriye dönük olarak İslam öncesine teşmil etmek doğru değildir.

İbrahim Enis (1906-1977) tam olarak aynı olmasa da Feriha'ya benzer bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre Arapçanın tarihsel yolculuğu, İslam fetihleriyle birlikte Yarımada'nın sınırlarını aşıp yeni ve karmaşık coğrafyalara taşınmasıyla bambaşka bir boyut kazanmıştır. O, bu göçü ve dilin yeni yurtlarında geçirdiği dönüşümü, ikili bir yapı ve dilsel çatışma teorisi üzerinden okumuştur.[13]

Enis'e göre Arapça, fetihlerle birlikte bu yeni coğrafyalara tek bir gövde hâlinde değil iki ayrı surette taşınmıştır:

Birinci Suret: Mekke ve Hicaz ortamında İslam öncesinde olgunlaşan, Kur'an-ı Kerim ve edebî şaheserlerle zirveye ulaşan birleşik edebî dildir (fasih Arapça). Bu dil, kabileciliğin üstünde, standart ve nizamî bir yapıydı.

İkinci Suret: Fetih ordularını oluşturan kabilelerin konuştuğu, günlük hayata ve şifahi kültüre dayalı, birbirinden farklılıklar gösteren kabile lehçeleridir.

Enis, Arap dünyasının siyasi olarak parçalandığı gerileme dönemlerinde dahi, kültürel birliğin nasıl korunduğuna temas etmiştir. Ona göre edebî dil (fasih), yüzyıllar boyunca değişime direnmiş ve "Müslüman-Arap" kimliğinin çimentosu olmuştur. Siyasi sınırlar ne olursa olsun, bir Mısırlı Bağdat'a gidip ilim tahsil edebilmiş, bir Mağripli Şam'daki bir eseri hiç zorlanmadan okuyabilmiştir.

Ona göre bunun temel sebebi, ilk dönem İslam eserlerinin ve bilhassa Kur'an'ın dilin üzerinde birer bekçi/muhafız gibi durmasıdır. Yazılı kültür, dili dondurmuş ve onu bozulmaktan korumuştur. Böylece bu dil, azınlıkta kalan bir elit tabaka (aydınlar) arasında da olsa, her dönemde anlaşılır ve standart kalmayı başarmıştır.

Ancak Enis'e göre asıl değişim, sokağın dilinde yaşanmıştır. Fetih orduları gittikleri yerlerde (Mısır, Şam, Irak, Kuzey Afrika) yerli halkların dilleriyle karşılaşmıştır. Bu karşılaşma, Enis'in tabiriyle bir "dilsel çatışma" doğurmuştur. Bu çatışmanın şiddeti, lehçelerin kaderini belirlemiştir:

Zayıf Çatışma: Yarımada'ya yakın bölgelerde yerel dillerle mücadele zayıf geçmiş, Arapça bu savaştan daha az hasarla çıkmıştır.

---

[13] İbrahim Enis, *fi'l-Lehecati'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1992), 26-27.

Şiddetli Çatışma: Yarımada'dan uzaklaştıkça çatışma şiddetlenmiş, Arapça yerli dilleri yutsa da kendisi de o dillerin etkisiyle yaralanmış ve değişime uğramıştır.

Bugün "Ammice" veya "Darice" denilen lehçeler, Arap kabile lehçelerinin, fethedilen topraklardaki yerel dillerle girdiği bu melezleşme sürecinin ve ardından gelen siyasi kopuklukların bir ürünüdür.

Enis, bu iki türlü dil tasavvuru için herhangi somut bir delil sunmamaktadır. Dolayısıyla bu görüş, kanıtsız bir tahminden öteye geçemez. Ayrıca mütekaddim âlimlerden hiçbiri böyle bir ayrımdan bahsetmemiştir. Şayet böyle bir durum olsaydı, bunu zikretmeleri gerekirdi. Aksine onlar sık sık Kur'an ile Arap dili arasındaki uyuma işaret etmişlerdir. Zira Hz. Muhammet'e indirilen Allah'ın kitabının manalarının Arapların kelamına, zahirinin de onların sözlerinin zahirine uygun olması gerekir. Bundan dolayıdır ki Kur'an indirildiği toplumda büyük orandan anlaşılan ve idrak edilen bir kitap olmuştur. *"Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."*[14] ayeti de bu hususa işaret etmektedir.

Öte yandan Afif Dımaşkiyye (1931-1996), konuşma lehçelerinde irabın varlığına dair somut bir delil olmadığını öne sürerek, en az çaba yasasına ve insanın kolaylığa olan meyline sığınarak edebî dil ile konuşma dilini ayırmaya çalışır. Bu teoriye göre iraplı Arapça konuşmak, kelimelerin cümledeki görevlerini takip etmek ve hakları olan harekeleri (ref, nasp, cer, cezm) vermek için büyük bir zihinsel odaklanma gerektirir. Ayrıca bu tarz konuşma daha uzun sürer. Dımaşkiyye'ye göre tüm bunlar hem konuşanı hem dinleyeni yorar ve diyalogun akışını kaçırmalarına sebep olabilir. O, bu görüşünü desteklemek için Ali Ebü'l-Mekârim'in şu sözünü aktarır: "Çocuğunu kucağında hoplatarak ona recez vezninde ninniler söyleyen Cahiliye Dönemi kadınının, o esnada fasih dilin dayattığı kuralları, kipleri ve özellikleri düşünmesi beklenemez."[15]

Dımaşkiyye buradan hareketle edebî dili (yazı dilini) ve lehçeyi (konuşma dilini) ayırır. Ona göre lehçe, kişinin çevresiyle teması sonucu kültürel birikime ihtiyaç duymadan edindiği, selika denilebilecek sosyal bir mirastır. Edebî dil ise sadece çevreyle değil edebî ve sanatsal mirasla temas etmeyi, dolayısıyla başta irap olmak üzere tüm özelliklerini kullanabilmek için ciddi bir eğitim ve alıştırmayı gerektirir.

---

[14] *Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1410/1990), Yusuf, 12/2.

[15] Afif Dımaşkiyye, *Tecdidü'n-Nahvi'l-Arabi* (Trablus: Mahedü İnmai'l-Arabi, 1976), 45.

Ancak Dımaşkiyye'nin görüşleri İslam öncesi Araplarda veya yarımadadan uzaklaşmamış bedevilerde konuşma dilinde irabın olmadığını ispatlamaya yetmediği görülür. Çünkü "en az çaba" teorisine dayanan bu görüş şunları varsayar:

1. Dilin aslında irapsız olduğu.

2. Araplar arasında "edebî zümre" ve "halk" şeklinde iki ayrı seviye bulunduğu.

3. "En az çaba" kavramını incelenen dönemin değil kendi çağının kriterleriyle tanımladığı.

İki ayrı kültür seviyesinin (havas ve avam) varlığı varsayımı, o dönemin şartlarıyla örtüşmez. Kültür seviyelerini belirleyen şey, kültür kaynaklarının doğasıdır. Kültür kaynakları iki türlüdür:

a. Pratik Kaynak: İnsanın bizzat yaşadığı tecrübeler ve sosyal/psikolojik deneyimler.

b. Teorik Kaynak: Başkalarının tecrübelerini okuyarak edinmek.

Bu ölçüler İslam öncesi topluma uygulandığında, temel kültür kaynağının neredeyse tamamen "hissî ve pratik tecrübe" olduğu görülür. İkinci kaynak (okuma kültürü) ise neredeyse etkisizdir. Çünkü Araplar, dolaşımda olan bir kitap kültürü oluşturacak düzeyde okuma yazma bilmiyorlardı. Eldeki yazılı metinlerin çoğu mezar taşlarından ibarettir ki bu da sahip olunan yegâne cahiliye belgesidir. Üstelik bunların tamamı Şam bölgesine aittir. Kuvvetle muhtemeldir ki Arap yazısı, İslam'dan kısa bir süre önce Hicaz'da ortaya çıkmıştır. Tarihçilerin genel görüşü, Arap yazısının kökeninin Hire veya Enbar olduğu, buradan Medyen ve Hicaz halkına geçtiği, bunun da İslam'a yakın bir dönemde gerçekleştiği yönündedir. Müslümanlar da yazıyı bu kaynaklardan öğrenenlerden öğrenmişlerdir.[16]

Bu durum edibin (şairin/yazarın), edebî ve sanatsal mirasına, diğer insanların (halkın) ulaştığı yoldan yani işitme ve sözlü aktarım (sema ve müşafehe) dışındaki bir yolla ulaşmasına imkân tanımaz. Dil ortamı tek ve saf bir Arap karakterine sahip olduğunda ve dil, doğal bir yetenek (selika) olarak aktığında, pratik tecrübeyle elde edilen kültür seviyesi farkı, ayrışmış ifade biçimleri yaratmaz. Dil kolektif bir faaliyettir. Dolayısıyla kişisel çaba onda yeni kurallar icat edemez.[17]

---

16 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 55.
17 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 56.

İkinci olarak her dil seviyesi kendi ifade biçimlerini belirler ve edip de bu konuşma dilinden kopmaz. Bugün "halk lehçesi" denilen dilde üretilen edebiyat bile, o lehçenin kurallarına göre şekillenir. Sadece vezin veya kafiye zorunluluğuyla bazı şekilsel değişiklikler (takdim-tehir) yapılır ki bunlar fasih şiirde de vardır. Halk şiiri ile konuşma dili arasındaki bu uyum, dilin okulda öğrenilmemesinden, insanın o dille büyümesinden kaynaklanır. Bu temelde, İslam öncesi ve İslam'ın ilk dönemlerinde, yabancı unsurlarla karışmamış Arap yurtlarında tek bir dil ortamı vardı. Bu ortamda konuşma dili ile edebî dil arasında, genel dil kuralları açısından bir fark yoktu. Bu ortam Dımaşkiyye'nin tasavvur ettiği gibi iki ayrı kültürel seviyeye izin vermezdi. Buna en büyük delil, Cahiliye ve İslam döneminde kabileler arasında sayılamayacak kadar çok şairin çıkmış olmasıdır. Eğer bu dil, sonradan öğrenilen zor bir dil olsaydı, bu kadar yaygın bir şair kitlesi oluşamazdı.[18]

Günümüzün dilsel manzarasına bakarak İslam öncesi dönemi yargılamak hatadır. Çünkü objektif şartlar birbirinden tamamen farklıdır. Edebî dil ile konuşma dili arasında üslup, belagat, kelime seçimi ve fonetik uyum açısından farklar olduğu doğrudur. Ancak bu farklar, aynı dil ortamında "kuralları tamamen farklı" iki ayrı dil olduğu anlamına gelmez. Mesele şu ki günümüzde edebî dil okulda öğreniliyor ve eğitimli-eğitimsiz farkı doğuyor. İslam öncesinde böyle kurumsal bir eğitim olmadığına göre iki dil arasında yapısal bir ayrım yapmak yersizdir. Eğer o zaman da edebî ve konuşma dili diye iki ayrı yapı olsaydı, bugün konuşma dilinin de sanatsal bir miras olarak korunmuş olması gerekirdi ama böyle bir miras yoktur.

Dımaşkiyye'nin "iraplı konuşmak büyük zihinsel odaklanma gerektirir, kelime görevlerini takip etmek zordur, vakit alır ve yorucudur." iddiasına gelince; bu tamamen modern bir kıyastır. Çünkü bugünün Arap konuşmacısı irabı duyarak değil okulda ders olarak öğrenmektedir. Kelimelerin cümledeki yerini tayin etmek için zihni soyutlamak gerektiği iddiası hatalıdır. Eğer böyle olsaydı nahiv eğitimi o dönemde başlamış olurdu. Konuşanın ve dinleyenin yorulması meselesi ise tamamen varsayımdır. Hatta bir başkası çıkıp "Arapça tamamen harekesiz ve sakin konuşulsaydı daha çok çaba gerekirdi" demesi mümkün olurdu. O döneme ait ses kayıtları olmadığına göre bu iddialar havada kalır. İrabın konuşmayı uzattığı iddiası da çöl hayatının temposuna aykırıdır. Zira çöl hayatı, konuşmacıyı dilsel tasarrufa zorlayacak kadar hızlı akmaz. Kaldı ki Araplar, irabın getirdiği bu

[18] Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 56.

uzunluğu, meramlarını en kısa yoldan anlatma (icaz) eğilimleriyle dengelemişlerdir. Şunu da unutmamak gerekir: Arapçanın ilk döneminde kelimenin ifade gücü, hareke değişimlerine (iraba) yüklenmişti. Kelime türetimi (iştikak) ve yan anlamlar bu değişimler üzerine kuruluydu. Arapçadaki takdim ve tehir yeteneği de buradan gelir. Cümle yapısındaki bu esneklik, irabın varlığını kanıtlar. Yani cümlenin sabit olmaması, irap evresinde olduğunu gösterir.[19]

İslam öncesi Arap şiiri (ki eldeki en eski dilsel belgeler bunlardır) incelendiğinde, irap olgusunun dilin üzerine sonradan giydirilmiş bir elbise değil dilin bizzat kendisi olduğu açıkça görülür. Bu şiirlerde irap alametleri tam bir tutarlılıkla karşımıza çıkar. Öyle ki, bu şiirler gramer kurallarıyla tam bir uyum içerisindedir. Tek bir harekenin bozulması, şiirin sadece veznini ve musikisini değil sentaksını (sözdizimini) bozar, anlamlarını birbiriyle çelişir hâle getirir.

Bu durum sadece dönemin dil zirvesini temsil ettiği söylenen meşhur "Muallaka" şairleri için geçerli değildir. Sıradan amaçlarla şiir söyleyen, dönemin az bilinen şairlerinin divanları ve antolojilerdeki yerleri incelendiğinde de aynı sonuca ulaşılır: İrap kurallarının dayattığı yapıya uyulmadan ortada bir şiirden bahsetmek mümkün değildir. Kurallar yoksa, anlamları birbirine bağlamanın da kelimelerin cümledeki görevlerini tayin etmenin de bir yolu yoktur.

Bu gerçeği somutlaştırmak için gramercilerin icadından asırlar önce yaşamış şairlerden birkaç örnek verelim.

a) Mühelhil (Adî) bin Rebia (ö. 525) ve kardeşi Küleyb'e ağıdı:[20]

نُبِّئْتُ أَنَّ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدَتْ ... وَاسْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كُلَيْبُ المَجْلِسُ

وَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ كُلِّ عَظِيمَةٍ ... لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهُمْ بِهَا لَمْ يَنْبِسُوا

وَإِذا تَشَاءُ رَأَيْتَ وَجْهاً وَاضِحاً ... وَذِرَاعَ بَاكِيَةٍ عَلَيْهَا بُرْنُسُ

تَبْكِي عَلَيْكَ وَلَسْتُ لاَئِمَ حُرَّةٍ ... تَأْسَى عَلَيْكَ بِعَبْرَةٍ وَتَنَفُّسُ

*Haber aldım ki senden sonra (sahipsiz kalan yurtta) ateşler yakılmış*

*Ve ey Küleyb, senden sonra meclis (vakarını yitirip) birbirine söver olmuş.*

*(Sen varken dillerini yuttukları) büyük, işler hakkında konuşur olmuşlar.*

*Oysa sen başlarında olsaydın, (korkudan) ağızlarını açıp tek kelime edemezlerdi.*

---

19 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 56.

20 Zemahşeri, *el-Müstaksa fi Emsali'l-Arab* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1/247.

*(Kafanı çevirip) baksan (kederden) yüzü açık (feryat eden) ve örtüsünün altında kollarını döven ağlayan kadınlar görürsün.*

*Sana ağlıyor o... Ben, senin ardından gözyaşı döküp derin derin iç çeken, o hür ve asil kadını kınayacak değilim.*

Beyitlerde irap kuralları ihmal edilirse şairin kastını anlamak imkânsızlaşır. Örneğin يَا كُلَيْبُ yerine يَا كُلَيْبَ المَجْلِسِ (ey meclisin Küleyb'i) şeklinde okunsa kafiye açısından sıkıntı olmamakla birlikte anlam övgüden yergiye, ağıttan hakarete dönüşerek bariz bir sapmaya uğrar. Zira اسْتَبَّ fiili, failini (المَجْلِسُ) alamadığı için meçhul okunur. Bu durumda anlam "arkadan ateş yakıldı ve sövüldü" olur. Demek ki irap, bu metinlerin hem edebî hem de dilsel omurgasıdır.[21]

b) Urve bin el-Verd'in (ö. 607) şiiri[22]

لَحَى اللهُ صُعْلُوكاً إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ ... مُصَافِي المُشَاشِ آلِفاً كُلَّ مَجْزِرِ

يَعُدُّ الغِنَى مِن نَفْسِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ ... أَصَابَ قِرَاهَا مِن صَدِيقٍ مُيَسَّرِ

يَنَامُ عِشَاءً ثُمَّ يُصْبِحُ نَاعِساً ... يَحُتُّ الحَصَى عَن جَنْبِهِ المُتَعَفِّرِ

وَلكِنَّ صُعْلُوكاً صَفِيحَةُ وَجْهِهِ ... كَضَوْءِ شِهَابِ القَابِسِ المُتَنَوِّرِ

*Allah kahretsin o su'luku (sefil adamı) ki gece çöktüğünde, (Kemiklerin) iliklerini emer, hayvan kesilen her yeri mesken tutar.*

*Zenginliği, her gece, hâli vakti yerinde bir dosttan elde ettiği yemekten ibaret sayar.*

*Yatsı vakti uyur, sonra sabahleyin uykulu bir hâlde kalkar.*

*Tozlanmış yan tarafından (üstüne yapışan) çakıl taşlarını dökerek...*

*Lakin (gerçek ve övülen) su'luk o kimsedir ki yüzünün parıltısı, karanlıkta meşalesinin ışığı gibidir.*

Bu beyitleri irap kurallarının gerektirdiği harekeler olmadan okumak mümkün müdür? Belki okunabilir ama anlam, şairin kastettiğiyle taban tabana zıt, çelişkili bir hâle gelir. Tembel adamın sıfatları ile övülen yiğidin sıfatlarını birbirinden ayıran şey, bu harekelerdir.[23] Mesela لٰكِنَّ ismini nasp haberini refeden bir edattır. Birbirine zıt iki şey arasında kullanılır.[24] İsmi

---

21 Ali Ebü'l-Mekarim, *ez-Zevahirü'l-Lügaviyye fi't-Türasi'n-Nahvî* (Kahire: Daru Garib, 2007), 40.

22 Asmai, *el-Asmaʿiyyat*, thk. Ahmet Muhammet Şakir (Mısır: Darü'l-Maarif, 1993), 45.

23 Ebü'l-Mekarim, *ez-Zevahirü'l-Lügaviyye fi't-Türasi'n-Nahvî*, 41.

24 Abdullah Hacıbekiroğlu, *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 157.

صُعْلُوكاً kelimesi, haberi ise صَفِيحَةُ وَجْهِهِ كَضَوْءِ شِهَابِ cümlesidir. Bu durumda ikinci su'luk birinci su'luktan tamamen farklı kişi olur. Böylece şairin niyeti anlaşılır. O, gerçek bir su'lukta görmek istediğini لكِنَّ ile başlayan son beyitte belirtir. Ancak bu edat muhaffef لكِنْ şeklinde olsa atıf harfi olur. Kendisinden sonra gelen صُعْلُوكًا kelimesini ilk صُعْلُوكًا kelimesine atfeder. Bu durumda mana "evet o böyle özelliklere sahiptir ama bir taraftan da yüzünün parıltısı, meşalesinin ışığı gibidir." şeklinde olur.

a) Haris bin Ka'b el-Mezhicî'nin şiiri:[25]

أَكَلْتُ شَبَابِي فَأَفْنَيْتُهُ ... وَأَفْنَيْتُ بَعْدَ شُهُورٍ شُهُورَا

ثَلَاثَةُ أَهْلِينَ صَاحَبْتُهُمْ ... فَبَاتُوا وَأَصْبَحْتُ شَيْخاً كَبِيرَا

قَلِيلَ الطَّعَامِ عَسِيرَ القِيَا ... مِ قَدْ تَرَكَ القَيْدُ خَطْوِي قَصِيرَا

أَبِيتُ أُرَاعِي نُجُومَ السَّمَاءِ ... أُقَلِّبُ أَمْرِي بُطُوناً ظُهُورَا

*Gençliğimi (yedim) tükettim, onu bitirdim. Ve o aylardan sonra nice aylar (çağlar) daha tükettim.*

*(Nesillerden) üç ayrı aile halkıyla yoldaşlık ettim. Onlar göçüp gittiler (geceye karıştılar), ben ise kocamış bir ihtiyar olarak sabahladım.*

*Yemeği azalmış, ayağa kalkması zorlaşmış (bir hâldeyim). O (yaşlılık) bağı/prangası, adımlarımı kısacık yaptı.*

*Geceleri (uykusuzluktan) gökyüzünün yıldızlarını güder (sayar) oldum. İşimi (dertlerimi) evirip çeviriyor, enine boyuna düşünüyorum.*

Bu beyitlerde geçen أَكَلْتُ, ve أَفْنَيْتُ fiillerindeki fail ta'sı, zamme ile değil de kesreli okunursa şiirin manası, zamana direnmiş ve ömrü uzamış bir bilge kişinin asil şikâyetinden çıkar, bambaşka bir hâle bürünür. Şairin yaşlılığından duyduğu sıkıntıyı anlatan o muhteşem edebî tasvirler, yerini bayağı ve müptezel bir hicve/yergiye bırakır.[26]

Cahiliye Döneminin dil yapısına dair en sağlam kanıt, kronolojik ve dilsel olarak o çağın dilinin bir yansıması olan Kur'an'dır. Kur'an, Müslümanların inancındaki o eşsiz edebî vasıflarıyla birlikte Cahiliye Dönemi nesrinin en yüksek formunu sunar. Zira *"Biz o Kur'an'ı yabancı bir dilde indirseydik, onlar elbette: "Onun ayetleri anlayacağımız bir dille iyice açıklanmalı değil miydi? Arap olmayana yabancı dilde bir kitap olur mu?" diyeceklerdi."*[27] ayeti, Kur'an metninin doğrudan Arapların dillerine uygun

25 İbni Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş- Şuʿara* (Kahire: Darü'l-Hadis, 1423), 1/106.
26 Ebü'l-Mekarim, *ez-Zevahirü'l-Lügaviyye fi't-Türasi'n-Nahvî*, 42.
27 Fussilet 41/44.

irapla indiğini göstermektedir. Gerçi Karl Vollers (1857-1909) "Başlangıçta Kur'an irap sisteminden yoksun, sade Mekke lehçesiyle inmiş, sonra âlimler belirledikleri kurallara göre onu düzeltmiş ve bugünkü o saf ve fesahat örneği hâline getirmişler!" şeklinde diğer müsteşriklerin bile katılmadığı bir tez sunmuş olsa da neredeyse herkesin hem fikir olduğu konu Kur'an'ın iraplı bir metne sahip olduğudur.[28] Bu metin, irabın ürettiği hareke sistemini mükemmel bir şekilde muhafaza etmiştir. Öyle ayetler vardır ki, irap kuralları olmadan anlaşılması imkânsızdır. Bazı örnekler şunlardır:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ *"Kulları içinden ancak âlimler Allah'tan korkar."*[29] Burada "Allah" lafzının nasp (اللَّهَ), "ulema" lafzının ref (الْعُلَمَاءُ) olması korkan öznenin "âlimler", korkulanın "Allah" olduğunu gösterir. Harekeler değişirse anlam tam tersi olur.

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ *"Allah ve resulü, müşriklerden beridir."*[30] Burada رَسُولُهُ kelimesindeki zamme, Resulün de beri olduğunu gösterir. Eğer kesre okunursa anlam "Allah, müşriklerden ve Resulünden beridir" şekline dönüşür ki bu imkânsızdır.

وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ *"Hani Rabbi İbrahim'i imtihan etmişti."*[31] Fail olan رَبُّ kelimesinin, meful olan إِبْرَاهِيمَ kelimesinin fetha okunması anlamı belirler.

İrabın hadiste anlamı belirlemede ne denli önemli olduğunu gösteren bir örnek ise şudur: كُلُوهُ إِنْ شِئْتُمْ فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ Bu hadiste ikinci ذَكَاةُ kelimesi hem merfu hem de mansup olarak rivayet edilmiştir. ذَكَاةُ kelimesini merfu okuyanlar, bunu إِنَّ ذَكَاتَهُ ifadesinin haberi sayarlar. Bu durumda anlam şöyle olur: "Annenin kesimi, (aynı zamanda) ceninin de kesimidir." Yani karındaki yavru için yeni bir kesime gerek yoktur. Kelimeyi mansup okuyanlar ise sözü şöyle takdir ederler: "Ceninin kesimi, annesinin kesimi (gibi)dir." Yani onun da kendine has, müstakil bir kesimi olması gerekir. Ebu Hanife (ö. 150/767) de bu ikinci görüşü savunmuştur. Zira ذَكَاة kelimesinin nasp olması مَنْصُوبٌ بِنَزْعِ الْخَافِضِ "harficerin düşmesiyle nasp olan isim" kuralıncadır. Düşen harficer ise benzetme harfi olan كَ harfidir.[32]

Örneklerden de anlaşılacağı gibi irap, dilsel ifadede özel bir sistemin yaratılmasıdır ve bu sistem, kelimenin cümledeki konumunu, anlamını ve görevini dinleyiciye en hızlı ve en az zihinsel çabayla aktarma ihtiyacından

---

28 Suphi Salih, *Dirasat fi Fıkhi'l-Lüga* (Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 2004), 122.
29 Fatır 35/28.
30 Tevbe 9/3.
31 Bakara 2/124.
32 Nevevi, *el-Mecmuʿ şerhu'l-Mühezzeb* (Kahire: İdaratü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1347), 9/128.

doğmuştur. Arapça, irabı bu denli geliştirip ona cümlede eşsiz bir rol yüklerken bu dili konuşanların kendi doğal süreçleri içerisinde durup dururken bu sistemi terk etmesi mantıklı değildir.

İbni Faris (ö. 395/1004), irabı Arapçaya özgü en yüce ilimlerden biri olarak nitelendirir. Ona göre irap, lafız bakımından birbirine benzeyen ancak anlamca farklı olan yapıları birbirinden ayıran temel ölçüttür. Sözün özü olan haber onun sayesinde belirginleşir. Şayet irap olmasaydı faili mefulden, muzafı sıfattan, hayret ifadesini (taaccüp) soru cümlesinden ayırt etmek imkânsız hâle gelirdi.[33]

İbni Cinni'ye göre irap, anlamın lafızlar üzerinden herhangi bir karışıklığa mahal vermeden beyan edilmesidir. O, bu durumu şu örnekle açıklar: أَكْرَمَ سَعِيدٌ أَبَاهُ (Sait babasına ikram etti.) ve شَكَرَ سَعِيدًا أَبُوهُ (Babası Sait'e teşekkür etti.) cümlelerini işittiğinde, fail ile mefulü birbirinden ayıran tek şey ref ve nasp harekeleridir. Kelimeler tekdüze ve harekesiz olsaydı, kimin kime ikram ettiği veya teşekkür ettiği belirsiz kalırdı.[34]

Zeccaci (ö. 337/949) irabın neden dilin ayrılmaz bir parçası olduğunu şu ifadelerle açıklamıştır:

> Şayet biri: "İrabın sözün ayrılmaz bir parçası olduğunu belirttiniz. Peki buna neden gerek duyulmuş ve ihtiyaç hissedilmiştir?" diye sorarsa, buna verilecek cevap şudur: İsimler; fail, meful, muzaf veya muzafileyh gibi birbirinin yerine geçebilen (devirli) anlamsal rollere bürünürler. Ancak kelimelerin dış yapılarında ve kalıplarında bu rolleri ayırt edecek yapısal bir işaret bulunmaz. Aksine lafızlar müşterektir. İşte bu yüzden irap harekeleri, bu manaları bildirmek üzere konulmuştur. Örneğin Araplar şöyle demişlerdir: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا Burada Zeyd'i merfu okuyarak eylemin sahibi (fail) olduğunu, Amr'ı mansup okuyarak eylemin onun üzerinde gerçekleştiğini (meful) gösterdiler. Yine şöyle demişlerdir: ضُرِبَ زَيْدٌ Burada da fiilin ilk harekesini değiştirip Zeyd'i merfu okuyarak failin isimlendirilmediğini (meçhul) ve mefulün onun yerine geçtiğini (naibifail) belirttiler. Diğer tüm anlamlar için de bu harekeleri birer delil kılmışlardır. Böylece sözdiziminde geniş bir özgürlüğe kavuşmuşlar, dilediklerinde faili, ihtiyaç duyduklarında mefulü öne alabilmişlerdir. Kelimelerin yeri değişse de harekeler manaya delalet etmeye devam etmiştir.

---

33 İbni Faris, *es-Sahibi: Fi Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha*, thk. Ahmet Hasan Besec (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 43.

34 İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/36.

İzahlardan da anlaşılacağı üzere irap, İslam öncesi ve erken dönem Arapları için doğru iletişimin omurgası olmuştur. Zira kelimelerin cümledeki rolleri ve anlamın doğru iletimi tamamen kelime sonlarındaki bu değişimlere bağlıydı. Ancak Arapların irabı düzgün kullanmaları fetihlerle birlikte yabancı etkileşimiyle bozulmaya başlayınca, anlamı sabitlemek ve iletişim hatalarını önlemek hayati bir zorunluluk hâline geldi. İşte nahiv ilmi, ileride de bahsedileceği üzere bu bozulmaya karşı zorunlu bir savunma refleksi olarak doğdu. Şayet dilsel bozulma daha erken başlasaydı, gramer kurallarının sistemleşmesi de muhtemelen daha önce gerçekleşirdi.

İrabın dili bozulmamış olan Arapların dilindeki hatasız kullanımı Ferra ile Halife Harun Reşit (ö. 193/809) arasında geçen şu hadisede vurgulanmıştır:[35]

Bir gün Ferra, halifenin huzuruna girer. Ancak o, konuşması sırasında birkaç kez lahn yapar. Orada bulunan vezir Cafer bin Yahya: "Ey müminlerin emiri! O, bu kadar ilmine rağmen lahn yaptı!" der. Harun Reşit şaşırır ve Ferra'ya sorar: "Sen de mi lahn yapıyorsun?" Ferra cevap olarak: "Ey müminlerin emiri! Bedevilerin tabiatı iraptır. Hadarilerin (şehir halkının) tabiatı ise lahndır. Ben dikkat ettiğimde lahn yapmam ancak kendi tabiatıma ve doğallığıma döndüğümde lahn yaparım."

Halife bu cevabı çok beğenir. Çünkü Ferra bu itirafıyla, gerçek Arapçanın şehirli âlimlerin zihninde değil bedevinin dilinde yaşadığını şehirde ise dilin bozulmaya başlamasıyla ancak yapay bir dikkatle korunabildiğini ortaya koymuştur.

Şehirleşmeyle birlikte bozulan bu doğal dil nasıl kurallaştırılmalıydı? Gramer salt mantığa mı dayanmalıydı yoksa Arapların kullandığı lafızlara mı?

Bu noktada Sa'leb (ö. 291/904), şöyle der: "Araplar irabı, manaların mantıki derinliğine göre değil lafızların zahirine göre tatbik ederler. Bununla birlikte irap manayı bozmaz. Şayet bir irap manayı bozuyorsa, o söz Araplara ait değildir."[36]

Bu bağlamda Sibeveyh ve Kisai gibi âlimler eleştirilmiştir. Sibeveyh'in eleştirilmesinin sebebi, Arap kelamını salt mantıki manalar üzerine kurup Arapların kullandığı lafızları ihmal etmesidir. Kisai de kıyas yoluyla ortaya koyduğu hükümlerde Sibeveyh'in yolunu tuttuğu için eleştiri oklarına hedef

35 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 131.
36 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 131.

olmuştur. Oysa usta şairlerin şiirlerinde mananın iraba, irabın da manaya uymadığı tek bir örnek yoktur.[37]

Afif Dımaşkiyye, dilcilerin ve nahivcilerin elindeki malzemenin sadece "ezberlenmiş edebî metinler" olduğunu, bedevilerin onlara sadece atalarından ezberledikleri şiirleri aktardıklarını, dolayısıyla nahivcilerin günlük konuşma dilini hiç incelemediklerini iddia etmektedir.[38] Bu iddia, kaynaklara dayanmamaktadır ve gerçek tam tersidir. Nahivciler şiiri delil olarak kullanmışlardır çünkü şiir güvenilir, korunmuş bir metindir. Ancak kuralları sadece şiire dayandırmamışlardır. Eğer sadece şiire dayansalardı, "şiir zarureti" diye bir kavram geliştirip şairlerin kural dışı kullanımlarını ayıklamazlardı. Eski kaynaklar, nahivcilerin sadece şiir dinlemediklerini, bizzat bedevilerle yaşayıp onların günlük konuşmalarını kaydettiklerini gösterir.[39]

Örneğin meşhur dilci Asmai (ö. 216/831) sadece bedevileri dinlemekle yetinmez, devesini onların sözleriyle doldurduğu notlarla yüklerdi. Ona "Sen kimsin?" diye sorulduğunda, "Ben bedevileri takip edip sözlerini yazan kişiyim" demiştir.[40] Yine Ebu Amr bin Ala'nın (ö. 154/771) لَيْسَ الطِّيبُ إِلَّا الْمِسْكُ ifadesinde الْمِسْكُ ifadesi için "Yeryüzünde hiçbir Hicazlı yoktur ki bunu nasp etmesin ve hiçbir Temimli yoktur ki bunu refetmesin."[41] şeklindeki açıklaması günlük konuşma dilindeki lehçe farklarını bile irap üzerinden incelediklerini gösterir. Halil bin Ahmet de ilmini Necd ve Tihame çöllerinden aldığını belirtmiştir. Bu âlimlerin, edebî dil ile konuşma dili arasında bir fark olsaydı bunu fark etmemeleri veya gizlemeleri mümkün değildir. Zira onlar en ince detayları bile araştıran titiz insanlardı.[42]

Araplardaki dil kullanımına dair zikredilen tarihsel veriler, İslam öncesi dönemde dilin, konuşma ve yazı ayrımı olmaksızın, selika temelli, iraplı ve tutarlı bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. Yüzyıllar süren bir gelişimin ve medeniyet birikiminin ürünü olan bu dilsel yapı, bedevilerin fıtri yeteneğiyle nesilden nesile aktarılmış şiirde zirveye ulaşmış, Kur'an-ı Kerim ile de ilahi bir mühürle tescillenmiştir. Modern araştırmacıların, irabın sonradan icat edildiği veya sadece elit bir edebiyat dili olduğu yönündeki

37 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 131.
38 Dımaşkiyye, *Tecdidü'n-Nahvi'l-Arabi*, 45-46.
39 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 55.
40 Süyuti, *el-Müzhir fi Ulumi'l-Lüga*, thk. Fuat Âli Mensur (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/264.
41 Süyuti, *Hemu'l-Hevami fi Şerhi Cemi'l-Cevami*, thk. Abdülhamit Hindavi (Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 1/423.
42 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 62.

iddiaları, tarihsel gerçekliklerle ve dilin iç mantığıyla örtüşmemektedir. Zira irap, Arapçanın vazgeçebileceği estetik bir süs değil anlamı inşa eden temel omurgasıdır ve bu omurga olmadan doğru bir iletişimden söz etmek mümkün değildir.

Ancak zaman, hiçbir şeyi olduğu gibi bırakmaz. Fetihlerle genişleyen sınırlar, farklı kültürlerin ve dillerin Arapçayla teması, o güne kadar çölün korunaklı fanusunda safiyetini muhafaza eden doğal dil yeteneğini sarsmaya başlamıştır. Şehirleşmeyle birlikte lahn olgusu, bir istisna olmaktan çıkıp yaygın bir tehdide dönüşünce, artık selika tek başına dili korumaya yetmez hâle gelmiştir. Anlamın bozulması, Kur'an'ın yanlış anlaşılması ve iletişimin hasar görmesi tehlikesi karşısında, dilin fıtri kurallarının tespit edilip kayıt altına alınması yani nahiv ilminin doğuşu, kaçınılmaz bir tarihsel zorunluluk olarak ufukta belirmiştir. İşte bu zorunluluk, Hz. Ali'nin işareti ve Ebü'l-Esvet'in ilk adımlarıyla başlayacak olan o ilmî hareketin fitilini ateşleyecektir.

# 2. Nahiv İlminin Doğuşu

Arap nahvinin doğuşu, sanılanın aksine anlık bir icat değil İslam öncesi dönemden başlayıp Hz. Ali ve öğrencisi Ebü'l-Esvet dönemine kadar uzanan köklü bir sürecin ürünüdür. Bu sürecin anlaşılması, nahvin doğuşunu hazırlayan eğitimsel, dilsel ve dinî altyapının incelenmesini zorunlu kılar. Zira okuma-yazma faaliyetleri, yabancı dillerle etkileşim ve Kur'an metninin korunması gibi faktörler, nahiv ilminin ortaya çıkışında belirleyici olmuştur.

İslam'ın zuhurundan yaklaşık üç asır önce Arap Yarımadası'nda yazının varlığı bilinmektedir. Yazı faaliyeti, kelimelerin birbirinden ayrılması, eklerin (ön ve son ekler) tanınması ve seslerin analiz edilmesi gibi zihinsel süreçleri gerektirdiğinden, Araplarda ilkel düzeyde de olsa bir dilbilimsel farkındalık mevcuttu. Arapça sözlüklerdeki "kalem, devat, mürekkep (midad), levha, sahife, kitap, mecelle, zebur" gibi kelimelerin varlığı, bu kültürün köklülüğüne işaret eder.

Cahiliye Döneminde özellikle Hire, Yemen, Dumetü'l-Cendel, Taif, Mekke ve Medine gibi yerleşik merkezlerde okuma-yazma eğitimi yaygındı. Hatta Zeyd el-İbadi, oğlu Adî bin Zeyd (ö. 600) ve Lakît bin Yamer gibi şahsiyetler, Farsça ve Arapça yazarak Kisra'nın sarayında tercümanlık yapmışlardır.[43] Varaka bin Nevfel'in (ö. 610) İbranice yazdığı, bazılarının ise Yemen Müsned'i, Nabat veya İrem yazısını kullandığı bilinmektedir.[44]

İslami dönemde bu faaliyetler hız kazanmıştır. Medine ve Mekke'de çocuklara yönelik küttab (mektep) geleneği oluşmuş, Hz. Ali henüz on dört yaşındayken bu mekteplere devam etmiştir. Hakem bin Said ve Cüfeyne el-İbadi gibi isimler öğretmenlik yapmıştır. Abdullah bin Amr bin As Süryanice, Zeyd bin Sabit ise Hz. Peygamber'in emriyle İbranice öğrenmiştir. Hz. Peygamber'in 43 kâtibi olduğu, kadınlardan ise Şifa binti Abdullah, Hafsa binti Ömer ve Hz. Aişe gibi isimlerin yazmayı bildiği kaynaklarda geçer. Halit bin Velit'in Enbar'da Arapça yazan ve bunu İyad kabilesinden öğrenen insanlarla karşılaşması, yazının Irak bölgesindeki

---

43 Muzaffer Özcanoğlu, "Adî bin Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

44 Muhammet Hüseyin el-Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979), 65.

yaygınlığını gösterir. Fransız dilbilimci Meillet'in belirttiği gibi yazıyı icat eden veya geliştiren toplumlar, dilin yapısına dair belirli bir idrake sahip demektir. Dolayısıyla Araplar da bu kategoriye girmektedir.[45]

Cahiliyeden tevarüs edilen Arap yazısı, başlangıçta sesli harfleri (harekeleri) ve noktalamayı içermiyordu. Bu sebeple birbirine benzeyen kelimeleri ayırt etmek için kelimelerden birine fazladan bir harf ekleme yoluna gidiliyordu. İslam döneminde noktalama işlemi yaygınlaştıktan sonra bu fazladan harflerin çoğuna ihtiyaç kalmamış ve bunlardan vazgeçilmiştir. Geriye sadece (عمرو), (أولي) ve (أولئك) kelimelerindeki و ve (مائة) kelimesindeki "elif" kalmıştır. Bu eklemeler, söz konusu kelimeleri kendilerine benzeyen عمر، وإلى ، وإليك ، ومنه ve مية kelimelerinden ayırt etmek için yapılmıştır.

Noktalamanın sahabe döneminde, Hz. Osman devrindeki İmam Mushaf (resmî nüsha) yazılmadan önce başladığı kesindir. Ferra, Süfyan bin Uyeyne'den naklen Zeyd bin Sabit'in üzerinde Allah'ın شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّه ayetinin (harflerin noktası olmadan ve ikinci kelimenin sonundaki ه harfi bulunmadan) yazılı olduğu bir taş bulduğunu, Zeyd'in ش harfi üzerine dört nokta koyduğunu ve son kelimeye bir ه eklediğini aktarmıştır.[46] Ayrıca Abdullah bin Mesut ve Abdullah bin Ömer gibi bazı sahabilerin noktalamayı kerih gördükleri ve Mushaf'ın ondan arındırılması çağrısında bulundukları hususu da dillendirilmiştir.[47] Ayrıca Ferra'nın, Abdullah bin Mesut'un Mushaf'ında (تبينوا) kelimesini ث (تثبتوا şeklinde) ile noktalanmış olarak gördüğü belirtmiştir.[48]

Zeyd bin Sabit ve diğer kâtipler Hz. Osman döneminde Mushaf'ı yazınca, bu hat, daha sonra yazılan tüm Mushaflar için bir "İmam" (örnek/standart) teşkil etti. Daha sonra gelenler her ne kadar bazı yenilikler yapıp eski noktalama biçimini değiştirseler de ilk yazımın büyük kısmını muhafaza ettiler. Çünkü bu ilk yazım şeklinin tevkifi (Allah tarafından belirlenmiş/vahye dayalı) olduğuna inandılar ve Mushafların bunun dışında bir imla ile yazılmasına cevaz vermediler. Belki bazıları müsamaha gösterip çocukların eğitimi için hazırlanan nüshalarda güncel imla kurallarının kullanılmasına rıza göstermiş olabilirler. Mushaf hattına tekrar dönülecek olursa onda sahabe döneminde ve hemen sonrasında bir dil bilincinin varlığına işaret eden bazı görünümler bulunur. Bunların en önemlisi

45 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 66-67.
46 Yahya bin Ziyat Ferra, *Meani'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/173.
47 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 67.
48 Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 3/71.

kâtiplerin elif, hemze ve idgam konusundaki tutumlarıdır. Bu hususa şu yazım tercihleri örnek olarak verilebilir:

**a) Elif'in Yazımı:** Kâtipler aşağıda detaylandırılacağı üzere bazı elifleri yazmış, bazılarını ise yazmamışlardır.

**İşlevsel Elifler:** Gramer açısından bir görevi olanları örneğin ( اِذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا) ibaresindeki tesniye elifini ve (رَبُّ السّمواتِ والأَرْضِ) ibaresindeki cemi müennes elifini mutlaka yazmışlardır.

**Vasıl Elifi:** Konuşma akışı içinde okunmayıp düşmesine ve anlamsal bir karşılığı olmamasına rağmen vasıl elifini de yazmışlardır. Bunu, Arapçadaki vakıf ve iptida yöntemlerini kavradıkları için yapmışlardır. Çünkü durduklarında yeniden söze başlamak için bu elife hareke vererek okumaları gerekiyordu. Zira Arapçada sakin harfle kelimeye başlanmaz.

**Edat ve İsimlerdeki Elifler:** لا، ما، حتى، إلى، على gibi edatların sonundaki elifleri de yazmışlardır. Harflerin yazımında genel olarak isimlerin kökenlerini dikkate almışlardır. Kökeni و olanı elif, ي olanı ى şeklinde yazdılar. Kökeni bilinmeyenlerde ise kelimenin çekimine bakmışlardır. Örneğin لا kelimesinin elifini "elif" olarak ancak إلى kelimesininkini ى şeklinde yazdılar. Çünkü إليك، إليه örneklerinde olduğu gibi bu harfin ي'a dönüştüğünü gördüler. Nida edatı olan يا'nın elifini ve isimlerin içindeki pek çok elifi de yazıda düşürdüler. Çünkü muhtemelen nida edatının ismin bir parçası hâline geldiğini düşünerek يا قَوْمِ kullanımını يَقَوْمِ şeklinde yazdılar. Bu, Cahiliye Devrinden miras kalan bir yazı geleneğiydi.

**2. Hemzenin Yazımı:** Hemzeye نَبْرَة/nebre (sesin kısılması) adını verdiler. Çünkü elif, ya veya vav'daki sesin uzatılmasını kesintiye uğratıyordu. Hemze için özel bir işaret koymadılar aksine onu bu harflerden birinin üzerine yazdılar. Çünkü hemze, bunlardan birinin kesintiye uğramış hâlidir. Bu da onların yazıdaki fonetik bilgilerini göstermektedir.

**3. İdgam (Kaynaştırma):** Birbirine yakın harflerin idgamını dikkate aldılar. Örneğin إن، لم، أن، لن، أن لا، إن لا örneklerindeki "ن" ve "ل" harflerini yazıda birleştirerek çoğu yerde ألا ،ألن ،إلم şeklinde resmettiler. Bunu, vakıf yapmak suretiyle birbirinden ayrılması mümkün olmayan durumlarda yaptılar. Ancak من يعمل örneğindeki gibi birbirinden ayrılabilen harflerde bunları tek harf olarak yazmadılar. Çünkü ilk kelime olan من, يعمل kelimesinden bağımsız olarak vakıf yapılabilen bir yapıdaydı. Burada da vakıf ve iptida kurallarını gözettiler

Mütekaddim dilcilerin bir kısmı bu durumun farkına varmıştır. Nitekim İbni Faris, Arap yazısının Sahabe dönemindeki dil bilincine işaret ettiğini

belirterek şöyle der: "Sahabe ve diğer eskilerin Arapçaya vukufiyetinin delili, Mushaf'ı -nahivcilerin açıkladığı kurallara uygun olarak- vav, ya, hemze, met ve kasr kurallarına göre yazmalarıdır. Yai kelimeleri ya ile, vavi kelimeleri vav ile yazdılar. Kendisinden önceki harf sakin olduğunda; (الخَبْءُ، الدَّفْءُ، الْمَلْءُ) örneklerinde olduğu gibi kelimelerde hemzeyi ayrıca çizmediler. Bunların hepsi onların dil bilincine bir delildir."[49]

İmam Mushaf'ından da anlaşılacağı üzere gerek Cahiliye gerekse İslam dönemindeki yazı hocaları ve öğrencileri dil bilincinden yoksun değillerdi. Aksine dilin geleneklerini, çekimini ve analizini kavrayacak ilkel de olsa bir altyapıya sahiptiler. Bununla birlikte Arap gramerinin temelleri yaygın kabule göre İslam'ın ilk asrında atılmıştır. Zira nahiv, benzer diğer olgular gibi olayların zorunlu kıldığı ve ihtiyaçların gerektirdiği bir disiplindir. İslam'dan önce Arapları bu ilim üzerine düşünmeye itecek bir sebep yoktu. Onlar, Cahiliye Döneminde bu tür bir bilgiye ihtiyaç duymuyorlardı. Çünkü kendilerine bahşedilmiş fıtri bir dil yeteneği ile konuşuyorlardı. Gündelik işlerinde, bir düşünce çabasına veya kendilerini tabi kılacakları bir dil yasasına ihtiyaç duymadan anlaşıyorlardı. Onların kanunu, yaratılışlarında var olan bu meleke, öğretmenleri ise onları çepeçevre saran kendi coğrafyaları ve çevreleriydi.

Ancak İslam'dan sonra bu durum kökten değişti. Araplar; Farslar, Romalılar, Nabatiler ve diğer milletlerle iç içe geçtiler. Bu etkileşim, dillerine hem kendisi hem de din için büyük bir tehlike arz eden bozulmalar getirdi. Öyle ki daha önce de belirtildiği gibi bu tehlike karşısında büyük bir telaşla nahiv ilmini kurmaya koyuldular.

Âlimlerin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği gerçek budur. Fakat bu genel kabul görmüş görüşe karşı, bazı âlimler farklı bir iddia öne sürmüştür. Onlara göre Araplar, kelimelerin cümle içindeki konumları üzerine derinlemesine düşünüyorlardı. Konuşmaları rastgele veya gelişigüzel değil Arapçanın kanunlarına dair tecrübi bir bilgiye dayanıyordu. Bu görüşe göre nahiv, Araplar arasında zaten var olan kadim bir ilimdi. Zamanla körelmiş, İslam ise onu Hz. Ali'nin yönlendirmesiyle Ebü'l-Esvet'in eliyle yalnızca yenilemişti. Bu tezi savunanların başında İbni Faris gelir.[50] Hatta o, *es-Sahibî* adlı eserinin başlarında bu iddiayı o kadar ileri götürür ki nahiv

---

[49] Ebü'l-Hüseyn Ahmet bin Fâris bin Zekeriyyâ bin Muhammet er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedani İbni Fâris, *es-Sâhibî fi fikhi'l-lüga* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 18.

[50] Muhammet Tantavi, *Neş'etü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühat*, thk. Ebu Muhammet Abdurrahman bin Muhammet bin İsmail (Mekke: Mektebetü İhyai't-Türssi'l-İslami, 2005), 19.

terimlerinin dahi en eski Araplar tarafından bilindiğini ve bu bilginin, Adem'e bütün isimleri öğreten Yüce Allah'a kadar uzanan ilahi bir bildirim (tevkif) ile nesilden nesile aktarıldığını öne sürer. O, kitabında özetle şu ifadeleri kullanmıştır:[51]

> Bizim kanaatimizce yazı (hat), sonradan icat edilmiş bir şey değil ilahi bir bildirim veya öğretiye (tevkif) dayanan kadim bir bilgidir. Bu görüşümüzün dayanağı, Yüce Allah'ın *"Kalemle öğreten"*[52] buyruğudur. Dolayısıyla Allah'ın Hz. Âdem'e veya diğer peygamberlere yazıyı öğretmiş olması akla uzak bir ihtimal değildir. Buna karşın bazıları, eski Arapların harfleri, gramer kurallarını ve irabı bilmediğini iddia ederek gramer terimlerini duyunca şaşıran bedeviler hakkındaki meşhur anekdotları delil gösterirler. أَئُهْمِزُ إِسْرَائِيلَ "İsrail kelimesini "hemzeler misin?" diye sorulan bir bedevinin, "o zaman kötü biri olurum diye cevap vermesi veya أَتَجُرُّ فِلَسْطِينَ "Filistin kelimesini cer eder misin?" diye sorulan başka bir bedevinin "o hâlde ben bayağı güçlü biri olurum" demesi gibi rivayetler bu iddiayı desteklemek için kullanılır. Ancak bu tür rivayetler, eski Arapların topyekûn cahil olduğunu kanıtlamaz. Tıpkı bugün herkesin okuma yazma bilmediği gibi o dönemde de herkesin dilin inceliklerine ve yazıya hâkim olması beklenemezdi. Bazı bedevilerin cehaleti, Hz. Ali, Hz. Osman ve Zeyd gibi okuma yazma bilen ve vahiy kâtibi olan sahabenin ilmini gölgeleyemez. Nitekim Hz. Osman'ın, mushaflar karşılaştırılırken bir kâtibin yazdığı kelimeleri bizzat mürekkeple düzelttiğine dair sahih bir rivayet mevcuttur. Hâl böyleyken bir bedevinin cehaleti, bu büyük imamların bilgisine karşı bir delil olabilir mi? Yazı için söylediklerimiz, gramer (irap) ve şiir ölçüsü (aruz) için de geçerlidir. Gramerin eskiden beri bilindiğinin delillerinden biri, Hutay'e'nin meşhur bir kasidesidir. Bu kasidedeki bütün kafiyelerin, eser makamla okunduğunda dahi gramatik olarak hep aynı seste (merfu) bitmesi tesadüf olamaz. Bu durum şairin bilinçli bir gramer bilgisine sahip olduğunu kanıtlar. Benzer şekilde aruz ilminin bilindiğinin delili ise Velit bin Muğîre'nin Kur'an hakkındaki sözleridir. Velit, Kur'an'ın şiir olduğu iddiasını çürütmek için "Muhammet'in okuduklarını şiirin bütün vezinleriyle (hezec, recez vb.) karşılaştırdım, hiçbirine benzemiyor" demiştir. Eğer Velit, şiir vezinlerini ve isimlerini bilmiyorsa, böyle bir karşılaştırmayı nasıl yapabilirdi? Peki, Ebü'l-Esvet'in grameri, Halil bin Ahmet'in ise

---

51 İbni Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-lüga*, 19-21.

52 Alak 96/4.

aruzu kuran ilk kişiler olduğu yönündeki yaygın kanı nasıl açıklanmalıdır? Biz bunu bir 'icat' olarak değil bir 'yenileme' olarak görüyoruz. Bu ilimler eskiden beri mevcuttu, ancak zamanla unutulmaya yüz tutmuştu. Bu iki büyük imam ise unutulmuş bu kadim bilgiyi yeniden canlandırıp sistemleştirmişlerdir. Bu tezin en güçlü ve nihai kanıtı ise sahabenin Kur'an'ı istinsah (çoğaltmak) ederken kullandığı yazım kurallarının (imla) kendisidir. Onların, kelimelerin kökenine göre "vav"lı veya "ya"lı yazmaları, bazı durumlarda hemzeyi yazıda göstermemeleri gibi uygulamaları, daha sonra gelecek olan nahivcilerin teorize edeceği kuralların öncülüdür. Bu ilk mushaf yazımı, başlı başına bir delil (hüccet) hâline gelmiştir. Nitekim Ferra gibi büyük dilciler, "Arap dilinde bir dayanağı bulunduğu sürece, Mushaf'ın yazımına uymak, ona aykırı hareket etmekten daha sevimlidir" diyerek bu ilahi korumaya ve kadim bilgiye olan bağlılığı teyit etmişlerdir.

İbni Faris, Arap gramerinin doğuşuna dair yerleşik tarih anlayışına karşı orijinal bir fikir sunmuştur. Genel kabulün aksine o; gramer, yazı ve hatta şiir ölçüsü gibi dil bilimlerinin, İslam sonrası ortaya çıkan lahn krizine bir tepki olarak insanlar tarafından icat edildiği fikrine karşı çıkmıştır. Bunun yerine, bu ilimlerin kökenini tevkifi yani ilahi bir öğretiye dayandırarak onu Hz. Adem'e kadar uzanan kadim bir miras olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşımıyla o, Arapların İslam öncesinde de irabı teorik olarak bildikleri görüşünü savunmuştur.

İbni Faris, bu görüşüne kanıt olarak muhadram şair Hutay'e'nin (ö. 59/678) şu dizelerle başlayan kasidesini delil getirmiştir:[53]

شاقَتكَ أَظعانٌ لِلَيلى ... يَومَ ناظِرَةٍ بَواكِرُ

في الآلِ يَحفِزُها الحُداةُ ... كَأَنَّها سُحُقٌ مَواقِرُ

كَظِباءِ وَجرَةَ ساقَهُنَ ... إِلى ظِلالِ السِدرِ ناجِرُ

وَقَدَت بِهِ الشِعرى فَأَلفَتِ ... الخُدودَ بِها الهَواجِرُ

يا لَيلَةً قَد بِتُّها ... بِجَدودَ نَومُ العَينِ ساهِرُ

وَرَدَت عَلَيَّ هُمومُها ... وَلِكُلِّ وارِدَةٍ مَصادِرُ

وَإِذا تُباشِرُكَ الهُمومُ ... فَإِنَّها داءٌ مُخامِرُ

وَلَقَد تُقَضّيها الصَريمَةُ ... عَنكَ وَالقَلِقَ العُذافِرُ

*Nazıra (kum tepelerinin olduğu bir yer) mevkiindeki o günde, Leyla'nın erkenden yola çıkan kervanları senin özlemini depreştirdi.*

53 İbni Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-lüga*, 17.

*Seraplar içinde binicilerinin (şevkle) sürdüğü o develer sanki meyve yükünden ağırlaşmış, upuzun hurma ağaçları gibidir.*

*Hevdeçlerin içindeki kadınlar kavurucu sıcağın, sedir ağaçlarının gölgesine sığındırdığı Vecre ceylanlarını andırır.*

*Şi'râ yıldızının parladığı (sıcağın zirve yaptığı) ve öğle sıcaklarının yanakları (yakıp) rengini değiştirdiği bir demde...*

*Ah, Cedûd mevkiinde geçirdiğim o gece! Gözlerimin uykusu (bile) uyanıktı (gözüme uyku girmedi).*

*O gecenin dertleri (hayvanların suya akını gibi) üzerime akın etti. Oysa her gelenin bir de dönüşü vardır.*

*Kaygılar tenine dokunduğunda (seni sardığında), artık o içine işleyen (kalıcı) bir hastalıktır.*

*Bu büyük dertleri ve endişeleri senden ancak güçlü ve çevik bir deve (ile yola düşmek) giderebilir.*

İbni Faris'e göre bu şiir terennüm ve irap kurallarına göre okunduğunda, tüm kafiyelerin merfu geldiği görülür. Ona göre Hutay'e, bu kuralı teorik olarak bilmeseydi irap harekelerinin farklılaşması gerekirdi. Zira kasıt olmaksızın tesadüfen tek bir hareke üzerinde birleşmek neredeyse imkânsızdır.[54] Sadece baş kısmı verilen bu kaside sonuna kadar aynı kafiye düzeniyle yani mısraların sonu merfu olarak bitmektedir.

Ancak Hutay'e'nin irap hassasiyetiyle böyle bir kafiye uyumu sağlaması Cahiliye ve muhadram şairlerinde pek görülen bir husus değildir Örneğin Zibrikan'ın (ö. 59/678) şu şiirinde durum böyledir:[55]

وَلِيَ اِبنُ عَمٍّ لا يَزالُ ... يَعيبُني وَيُعين عائِبْ

وَأُعينهُ في النائِباتِ ... وَلا يُعينُ عَلى النوائِبْ

تَسري عَقارِبُهُ إِلَيْيَ ... وَلا تَناوَلُهُ عَقارِبْ

لاهِ اِبنُ عَمِّكَ لا تَخافُ ... المُخزِياتِ مِنَ العَواقِبْ

دَعني أُعِنكَ عَلى الزَمانِ ... وَأُغنِ عَنك بِكُلِّ جانِبْ

إِنّي كَسَيفِكَ في يَمينِكَ ... لا أَلينُ لِمَن تُحارِبُ

*Bir amcamın oğlu var ki, beni ayıplamaktan ve beni çekiştirene arka çıkmaktan bir türlü geri durmaz.*

---

54 İbni Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-lüga*, 17.

55 Buhtüri, *el-Hamase*, thk. Muhammet İbrahim Huvver - Ahmet Muhammet Abit (Birleşik Arap Emirliği: Heyetü Ebîzabi li's-Sekafe ve't-Türas, 2007), 468.

*Ben felaket anlarında onun imdadına koşarım. O ise başa gelen musibetlere karşı (bana) yardım etmez.*

*Onun akrepleri üzerime (sinsice) gelir. Oysa benim akreplerim asla ona dokunmaz.*

*Allah aşkına ey amcaoğlu! O utanç verici akıbetlerden (sonunun kötü bitmesinden) hiç korkmaz mısın?*

*Bırak da zamana (ve getirdiği zorluklara) karşı sana destek olayım ve her cephede seni savunup kimseye muhtaç etmeyeyim.*

*Zira ben senin sağ elindeki kılıcın gibiyim. Senin savaştıklarına karşı asla yumuşamam (keskinliğimi yitirmem).*

Aynı durum İmruülkays'ın şu matla ile başlayan kasidesinde de görülür:

أَحارِ بنُ عَمروٍ كَأَنّي خَمِر ... وَيَعدو عَلى المَرءِ ما يَأتَمِرْ

لا وَأَبيكَ اِبنَةَ العامِرِيِّ ... لا يَدَّعي القَومُ أَنّي أَفِرْ

تَميمُ بنُ مُرٍّ وَأَشياعُها ... وَكِندَةُ حَولي جَميعاً صُبُرْ

إِذا رَكِبوا الخَيلَ وَاِستَلأَموا ... تَحَرَّقَتِ الأَرضُ وَاليَومُ قَرْ

تَروحُ مِنَ الحَيِّ أَم تَبتَكِر ... وَماذا عَلَيكَ بِأَن تَنتَظِرْ

أَمَرخٌ خِيامُهُمُ أَم عُشَر ... أَمِ القَلبُ في إِثرِهِم مُنحَدِرْ

وَفيمَن أَقامَ عَنِ الحَيِّ هِرّ ... أَمِ الظاعِنونَ بِها في الشُطُرْ

*Ey Haris bin Amr! Sanki sarhoş gibiyim. Kişinin başına, (bazen) kendi planladığı şeyler gelir.*

*Hayır! Babana yemin olsun ey Amirî kızı! Kavmin (savaşta) benim kaçtığımı asla iddia edemez.*

*Temim bin Murr, yandaşları ve Kinde (kabilesi) hepsi etrafımda sabırla (savaşa hazır) bekliyorlar.*

*Atlarına binip zırhlarını kuşandıklarında gün soğuk olsa bile yer (onların hararetinden) yanıp tutuşur.*

*Obadan akşam mı yola çıkacaksın yoksa sabah erkenden mi? Biraz beklesen ne kaybedersin ki?*

*(Ayrılıp gidenlerin) çadırları Merh ağaçlarından mı yoksa Uşer ağaçlarından mı? Yoksa kalbim (yokuş aşağı yuvarlanırcasına) onların izinden mi gidiyor?*

*Obada geride kalanlar arasında Hirre (sevgili) de var mı? Yoksa o da ayrılıp gidenler ile birlikte mi?*

Bu şiirde kafiyelerin sakin olduğu görülür. Ancak harekelendiğinde revi harfinin harekesi değişmektedir. Bu vb. şiirler, Hutay'e'nin şiirindeki kafiye birliğinin, bilinçli bir gramer uygulamasından ziyade tamamen bir tesadüf eseri olduğunu düşündürmektedir. Çünkü şairin irap harekelerine ihtiyacı yoktur ve bunu bir üstünlük taslama veya bilgi gösterisi aracı olarak kullandığını düşünmek yersizdir.[56]

Arapların irap meselesine bir dilbilimci gözüyle bakmadıklarını, dilin onlar için tamamen doğal bir yetenek (selika) olarak aktığını destekleyen rivayetlerden biri İbni Cinni'nin aktardığı şu olaydır: "Bir gün Ebu Abdullah Muhammet bin el-Assaf el-Ukaylî el-Cevşi'ye; ضَرَبْتُ أَخُوكَ (Kardeşini dövdüm?) ifadesini nasıl kullanırsın diye sordum. O da ضَرَبْتُ أَخَاكَ derim, dedi. Onu أَخُوكَ şeklinde söylemeye zorladım ama kabul etmedi ve 'Asla أَخُوكَ demem' dedi. Ben de: 'Peki, ضَرَبَنِي أَخُوكَ bunu nasıl dersim, dedim' O da (bu sefer kelimeyi) merfu okudu. Bunun üzerine: 'Hani sen asla أَخُوكَ demem, demiştin' dedim. O da şöyle cevap verdi: 'Bu da ne demek! Sözün yönü (ciheti) değişti!'[57]

İbni Cinni, bu diyalogu, bedevilerin sözün konumlarını düşündüklerine ve gramer kurallarını bilinçli olarak uyguladıklarına dair bir kanıt olarak görür ve şöyle der: "Bu durum onların sözün konumlarını düşündüklerinin ve her konuma hakkı olan irabı bilinçli ve basiretli bir şekilde verdiklerinin bunun sadece bir alışkanlık veya tesadüf olmadığının en açık delili değil midir?"[58]

Açıkçası İbni Cinni'nin bu açıklamasıyla hocası İbni Faris ile benzer bir düşüncede olup olmadığını kestirmek zordur. Eğer iki görüş mukayese edilecek olursa şöyle bir sonuca varılabilir:

> İbni Faris ile öğrencisi İbni Cinni'nin görüşleri, ilk bakışta İslam öncesi Arapların dili hatasız kullandıkları ve irabın bir tesadüf olmadığı noktasında birleşiyor gibi görünse de bu yeteneğin kaynağını açıklama biçimleri bakımından temelde birbirinden ayrılmaktadır. İbni Faris, meseleye daha ilahi bir pencereden bakarak dilin, gramerin ve hatta şiir ölçülerinin Allah tarafından Hz. Adem'e öğretilen ilahi ve kadim bir miras (tevkifi) olduğunu savunur. Ona göre Arapların İslam öncesinde irabı uygulamaları sadece bir içgüdü değil atadan babaya aktarılan teorik bir ilmin ve kurallar bütününe dayalı bilinçli bir muhafazanın

56 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 50.
57 İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/77.
58 İbni Cinni, *el-Hasais*, 1/77.

> sonucudur. Yani İbni Faris için irap, kaynağı vahiy olan her ne kadar teorik olarak aktarılmasa da pratik olarak nesilden nesile aktarılan bir bilgidir.

Buna karşılık İbni Cinni, meseleye daha akılcı yaklaşır. O, bedevinin "sözün yönü değişti" şeklindeki tepkisini, dilin ezbere dayalı kör bir alışkanlık olmadığına, aksine konuşucunun kelimelerin cümledeki konumlarını, işlevlerini ve mantıksal akışını tarttığına dair bir kanıt olarak görür. İbni Cinni'ye göre bedeviler, gramer terimlerini bir kitap bilgisi olarak bilmeseler bile, zihinlerinde işleyen dil mantığı sayesinde kelimenin nerede, nasıl durması gerektiğini bilinçli bir basiret ve farkındalıkla seziyorlardı. Dolayısıyla İbni Faris irabı "korunmuş bir nakil ve miras" olarak konumlandırırken, İbni Cinni bunu konuşucunun zihninde anlık olarak gerçekleşen "mantıksal bir kavrayış ve dikkat" süreci olarak açıklar. Biri kuralların tarihsel olarak bilindiğini iddia ederken, diğeri dilin iç mantığının bilinçli bir şekilde işletildiğini savunur.

Iraklı dilbilimci ve şair Ali Mazhar Yasirî, İbni Cinni'nin bu görüşünü şu açıklamasıyla eleştirmiştir:[59]

> Cevşi'nin sözlerinde, dilin doğal akışına (istirsal) aykırı bir durum yoktur. Çünkü o, bu ifadenin arkasındaki zihinsel veya felsefi kategorileri kavradığı için değil de sözün bu yönünde (özne veya nesne olma durumunda) kulağıyla duyarak öğrendiği kalıbı kullanmaktadır. Konuyu daha anlaşılır kılmak için kendi halk lehçelerimizden bir örnek verelim: Normalde ammice konuşan kişi, fiili fasih kullanımlarındaki çekimi gibi kullanır. Ancak Güney Irak lehçesinde konuşanlar, ecvef ve muzaaf fiillerin muzarisini birinci tekil şahsa (mütekellim) isnat ettiklerinde, fiile daima muhaffef bir tekit nunu eklerler. Ancak bunu yaparken ne bir kural düşünürler ne de sebebini bilirler. Onlara sorulsa, verecekleri cevap el-Cevşi'nin "Söz farklılaştı" cevabından farksız olacaktır. Bu cevapta, kelimenin işlevi ile harekesi arasında bilinçli bir bağ kurulduğuna dair bir kasıt yoktur. Dillerini hatadan koruyan şey, dilin bir meleke/selika olarak taklit edilmesidir. Eğer dil, zihinsel ve anlamsal ilişkilerin teorik standartlarıyla konuşuluyor olsaydı, zihinsel kapasitelerine bağlı olarak konuşmacılar arasında büyük farklar bulurduk.

[59] Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 51.

İslam öncesi dönemde dilin teorik yönüne bakılacak olursa muhtemelen bulunacak tek şey ifadenin belagatidir. Edebî panayırlarda şiir hakemlerinin yaptığı eleştiriler buna örnektir. Bu hususta ki rivayetlerden biri de şudur:[60]

Ukaz Panayırında Nabiga Zübyani (ö. 604) için kırmızı ve deriden özel bir çadır kurulur, şairler orada onun huzurunda toplanırdı. Nabiga'nın yanında A'şa varken içeriye Hassan bin Sabit girdi. Bu sırada A'şa şiirini okumuştu. Ardından Hansa geldi ve kardeşi Sahr'a yazdığı şu mersiyeyi okudu:

قَذىً بِعَينِكِ أَم بِالعَينِ عُوّارُ ... أَم ذَرَّفَت إِذ خَلَت مِن أَهلِها الدارُ

كَأَنَّ عَيني لِذِكراهُ إِذا خَطَرَت ... فَيضٌ يَسيلُ عَلى الخَدَّينِ مِدرارُ

تَبكي لِصَخرٍ هِيَ العَبرى وَقَد وَلَهَت ... وَدونُهُ مِن جَديدِ التُربِ أَستارُ

تَبكي خُناسٌ فَما تَنفَكُّ ما عَمَرَت ... لَها عَلَيهِ رَنينٌ وَهيَ مِفتارُ

تَبكي خُناسٌ عَلى صَخرٍ وَحُقَّ لَها ... إِذ رابَها الدَهرُ إِنَّ الدَهرَ ضَرّارُ

لا بُدَّ مِن ميتَةٍ في صَرفِها عِبَرٌ ... وَالدَهرُ في صَرفِهِ حَولٌ وَأَطوارُ

قَد كانَ فيكُم أَبو عَمرٍو يَسودُكُمُ ... نِعمَ المُعَمَّمُ لِلداعينَ نَصّارُ

صُلبُ النَحيزَةِ وَهّابٌ إِذا مَنَعوا ... وَفي الحُروبِ جَريءُ الصَدرِ مِهصارُ

وَإِنَّ صَخرًا لَوالِينا وَسَيِّدُنا ... وَإِنَّ صَخرًا إِذا نَشتو لَنَحّارُ

وَإِنَّ صَخرًا لَمِقدامٌ إِذا رَكِبوا ... وَإِنَّ صَخرًا إِذا جاعوا لَعَقّارُ

وَإِنَّ صَخرًا لَتَأتَمَّ الهُداةُ بِهِ ... كَأَنَّهُ عَلَمٌ في رَأسِهِ نارُ

جَلدٌ جَميلُ المُحَيّا كامِلٌ وَرِعٌ ... وَلِلحُروبِ غَداةَ الرَوعِ مِسعارُ

*Gözüne bir toz mu kaçtı, yoksa gözünde bir hastalık mı var? Yoksa ev, ahalisinden boşaldığı için mi yaşların boşalır?*

*Onu her hatırlayışımda, anısı zihnime düştüğünde, Sanki gözümden yanaklarıma sağanak bir sel boşanır.*

*Bağrı yanık bir hâlde Sahr'a ağlıyor, aklını yitirmişcesine... Oysa onunla Sahr arasında taze topraktan örtüler (mezarlar) vardır.*

*Hunas (Hansa) ağlar, ömrü oldukça da gözyaşı dinmeyecek, Onun için inleyip duruyor, acısı bir an olsun gevşemiyor.*

*Hunas, Sahr için ağlıyor, buna da hakkı var elbet, Zaman ona felaketini gösterdi. Zaten zaman hep zarar vericidir.*

---

[60] Abdülkadir Bağdadi, *Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübabi Lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997), 8/112.

*Ölüm kaçınılmazdır, onun döngüsünde ibretler vardır ve zamanın musibetlerinde türlü hâller, türlü evreler vardır.*

*Ebu Amr (Sahr) aranızdaydı ve efendinizdi. Yardım isteyenler için ne güzel bir lider ne büyük bir yardımcıydı!*

*Mizacı sağlamdı, başkaları cimrileşince o bolca bağışlardı. Savaşlarda ise göğsü pek, kükreyen bir aslan gibiydi.*

*Şüphesiz Sahr bizim velimizdir, efendimizdir. Ve şüphesiz Sahr, biz kışlayıp darda kaldığımızda (develeri) kurban edendir.*

*Atlar sürüldüğünde Sahr en öndedir. Halk aç kaldığında, hayvanlarını en çok boğazlayan odur.*

*Şüphesiz Sahr, rehberlerin kendisine uyduğu bir kişidir. Sanki o, başında ateş yanan bir dağ gibidir.*

*Dayanıklıdır, güzel yüzlüdür, kâmil ve vera sahibidir. Korku ve dehşet sabahında, savaşın ateşini harlayan odur.*

Bu dizeler karşısında etkilenen Nabiga, Hansa'ya dönerek şöyle der: "Eğer Ebu Basir (A'şa) senden önce bana şiirini okumamış olsaydı, senin insanların en büyük şairi olduğunu söylerdim. "Vallahi sen, her kadından daha şairsin!" Ancak Hansa bunu kabul etmez ve "her erkekten de daha şairim" der.

Bu konuşmalar üzerine, orada bulunan ve daha sonra Peygamber şairi olacak olan Hassan bin Sabit atılır: "Vallahi ben hem senden hem de ondan daha şairim!" Nabiga sorar: "Hangi şiirinle iddia ediyorsun bunu?" Hassan, kabilesinin cömertliği ve gücüyle övündüğü şu meşhur dizelerini okur:

وَلَدنا بَني العَنقاءِ وَابني مُحَرِّقٍ ... فَأَكرِم بِنا خالاً وَأَكرِم بِذا اِبنَما

نُسَوِّدُ ذا المالِ القَليلِ إِذا بَدَت ... مُروءَتُهُ فينا وَإِن كانَ مُعدِما

وَإِنّا لَنَقري الضَيفَ إِن جاءَ طارِقاً ... مِنَ الشَحمِ ما أَمسى صَحيحاً مُسَلَّما

أَلَسنا نَرُدُّ الكَبشَ عَن طِيَّةِ الهَوى ... وَنَقلِبُ مُرّانَ الوَشيجِ مُحَطَّما

كائِن تَرى مِن سَيِّدٍ ذي مَهابَةٍ ... أَبوهُ أَبونا وَاِبنُ أُختٍ وَمَحرَما

لَنا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلمَعنَ بِالضُحى ... وَأَسيافُنا يَقطُرنَ مِن نَجدَةٍ دَما

أَبى فِعلُنا المَعروفُ أَن نَنطِقَ الخَنا ... وَقائِلُنا بِالعُرفِ إِلّا تَكَلُّما

أَبى جاهُنا عِندَ المُلوكِ وَدَفعُنا ... وَمَلءُ جِفانِ الشيزِ حَتّى تَهَزَّما

فَكُلُّ مَعَدٍّ قَد جَزَينا بِصُنعِهِ ... فَنُؤسى بِبُؤساها وَبِالنُعمِ أَنعُما

*Biz Benî Ankâ'yı ve Muharrek'in iki oğlunu doğurduk (onların dayısıyız). Biz ne keremli dayılarız, onlar ne değerli evlatlardır!*

*Biz, malı mülkü az olsa da eğer mürüvveti (insanlığı, yiğitliği) aşikâr ise o kişiyi başımıza efendi yaparız. İsterse züğürt olsun.*

*Gece vakti kapıyı çalan bir misafir gelse (hiç tereddüt etmeyiz) akşamı sapasağlam etmiş (en besili) hayvanları (boğazlar), eti ve yağıyla onu ağırlarız.*

*Biz, (saldırmaya niyetlenen o inatçı) koçu (ordu komutanını) heves ettiği yoldan geri çevirenler değil miyiz? Ve biz, o sert kargıları (düşman mızraklarını göğsümüzde) kırıp parçalayanlar değil miyiz?*

*Nice heybet ve vakar sahibi efendiler görürsün ki babası babamızdır (kardeşimizdir), yahut yeğenimizdir (kız kardeş oğludur) veya yakın hısımımızdır.*

*Bizim kuşluk vaktinde (güneş vurduğunda) parıldayan bembeyaz çanaklarımız ve imdada koşmaktan, üzerlerinden kan damlayan kılıçlarımız var.*

*İyilik yapmayı şiar edinmemiz, bize çirkin söz söylemeyi yasakladı. Bizim sözcümüz konuştuğunda ancak iyilikten, adaletten bahseder.*

*Krallar katındaki itibarımız, (mazlumları) savunmamız ve ceviz ağacından yapılma o ağır kâseleri (yemekle) doldurup çatlatmamız, (bize alçalmayı) men etti.*

*Biz Ma'ad kabilelerinin hepsine, yaptıklarının karşılığını tastamam verdik: Kötülük getirene (savaş isteyene) kötülükle, iyilik getirene (barış isteyene) nimetle...*

Bu dizilerin üzerine Nabiga, Hassan'a dönerek "Sen şairsin, lakin çanaklarını azalttın ve doğurduklarınla övünüp, seni doğuranlarla övünmedin." der ve tenkitlerini şu şekilde yöneltir:

- Sen الجفنات (kazanlar) dedin, böylece sayıyı azalttın (azlık çoğulu kullandın). Eğer الجِفان deseydin sayıca çok daha fazlasını ifade ederdi.

- Sonra يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى (kuşluk vaktinde parıldarlar) dedin. Eğer يَبْرُقْنَ بِالدُّجَى (zifiri karanlıkta şimşek gibi parıldarlar) deseydin övgüde daha beliğ olurdu. Zira misafirin makbulü gece kapıyı çalandır (ve cömertlik karanlıkta daha çok belli olur).

- Ve يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا (yardımdan dolayı kılıçlarımızdan kan damlar) dedin, böylece öldürmenin azlığına işaret ettin. Eğer يَجْرِينَ (kan dökülür/akar) deseydin, kanın dökülmesi açısından daha şiddetli olurdu.

- Üstelik doğurduklarınla övündün ama seni doğuranlarla (atalarınla) övünmedin.

Bu sözler üzerine Hassan, morali bozularak meclisten ayrılır.

Bu rivayette asıl önemli nokta, Nabiga'nın "Sen الجفنات (kazanlar) dedin, böylece sayıyı azalttın (azlık çoğulu kullandın). Eğer الجِفان deseydin sayıca çok daha fazlasını ifade ederdin." sözüdür. Onun bu sözü, sonraki dönem araştırmacıları tarafından "cemikıllet" ve "cemikesret" gibi teknik terimlerin temeli sayılmıştır. Araştırmacılar, Nabiga'nın zamanında bilindiğine dair kanıt bulunmayan geç dönem terminolojisini onun sözlerine yüklemişlerdir. İslam öncesi edebî eleştiri hükümleri, büyük oranda zevke ve bu zevkin doğurduğu beğenme veya yadırgama gibi izlenimlere dayanıyordu. Bu, sözdizimsel kurallardan ziyade sözün kurgusuyla ilgili belagat merkezli bir yaklaşımdı.[61] Dolayısıyla dil kurallarına dair teorik bir bilginin bu dönemde olduğunu gösteren herhangi bir delil bulunmamaktadır.

Dil kurallarının teorik olarak ortaya çıkmaya başladığı dönem Ebü'l-Esvet ile Halil bin Ahmet arasındaki dönem olarak belirtilebilir. Bu dönem genel hatlarıyla Emeviler dönemine denk gelmekle birlikte Basra'da şekillenmiştir.[62] Bu yönüyle nahvin doğuşu aynı zamanda nahvin ilk kurucuları olarak kabul edilen Basra dil ekolünün de doğumuna zemin hazırlamıştır.

Halil bin Ahmet'e değin süren bu dönemi aydınlatacak yeteri kadar bilgi bulunmamaktadır. Nitekim bu dönem ile ilgili araştırma yapanlardan birçoğu bu dönemi karanlık olarak vasfetmekte ve aydınlatıcı bilgilerden mahrum olduğunu belirtmektedirler.[63]

## 2.1. Nahvin Doğuşuna Etki Eden Unsurlar

Dilbilim alanında araştırma yapan uzmanlar, bir dilin kurallarını tespit etme ve inceleme ihtiyacının genellikle bir karşıtlık anında doğduğu konusu üzerinde durmuşlardır. Bu karşıtlık, iki farklı dil arasında olabileceği gibi aynı dilin farklı lehçeleri arasında da yaşanabilir. Tıpkı İslam'ın ilk asırlarında olduğu gibi din kitaplarının dayandığı klasik dil ile halkın konuştuğu dil arasında bir ayrışma başladığında, bu durum zihinlerde doğal bir mukayese süreci başlatmıştır. İnsanlar, fasih kabul edilen eski dil ile yeni ve bozulmaya yüz tutmuş halk dili arasındaki farkları görmeye başlar ve doğruyu yanlıştan ayırma ihtiyacı hissederler. Toplumun hem avamına hem

---

61 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 52.

62 Abdullah Hamd Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî* (İskenderiyye: Darü'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1993), 71.

63 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 93.

de havasına yayılan lahn olgusu, onları dilin yapısı ve kuralları üzerine düşünmeye sevk eden en temel itici güç olmuştur. Tıpkı beyazın siyahı daha belirgin kılması gibi hataların yaygınlaşması da doğrunun ne olduğunu anlama arzusunu tetiklemiştir.[64] Bu itici gücün ardındaki dinamikleri tam olarak kavrayabilmek için hicri ilk iki asırdaki dilsel gerçekliği ve o dönemde var olan farklı dil yapılarını anlamak zorunludur. O dönemde Arapça, tek bir monolitik yapıdan ziyade birbiriyle etkileşim hâlinde olan şu üç temel yapıdan oluşuyordu:[65]

**1. İdeal Dil (اللغة المُثَالِيَّة):** Şiir, hitabet ve vaaz gibi yüksek edebî türlerde kullanılan, gramer kurallarına sıkı sıkıya bağlı olan dildi. Bize ulaşan klasik şiirler, bu dilin yerel lehçe özelliklerinden arındırılmış olduğunu gösterir. En önemlisi, bu dil, Kur'an'ın nazil olduğu dildir ve Kur'an, bu ideal dilin standartlarını zaman üstü bir konuma yükseltmiştir.

**2. Bedevi Dili (اللُّغَة البَدَوِيَّة):** Necid, Tihame ve Hicaz çöllerinde konuşulan bu dil, esasen ideal dil ile aynı yapıdaydı ve gramer kurallarına titizlikle uyardı. Nahiv âlimlerinin "fasih" olarak niteledikleri bedevilerden aktardıkları sayısız örnek, bu gerçeği doğrular. İdeal dilden tek farkı, bölgeden bölgeye değişen bazı yerel lehçe alışkanlıklarını barındırmasıydı. Ancak bu alışkanlıklar dahi, şiirin veznini bozduğu için genellikle yüksek edebî ürünlerde kullanılmazdı.

**3. Şehir Dili (لُغَة الحَوَاضِر):** Mekke, Medine, Taif ve Hire gibi şehir merkezlerinde konuşulan bu dil, tek bir seviyede değildi. Şehirlerin ideal dile yakınlığı veya uzaklığı, onların dilsel saflığını da belirliyordu. Örneğin Mekke lehçesi, fonetik olarak en fasih lehçelerden biri kabul edilse de hemze harfini yumuşatarak telaffuz etmesi gibi ideal dilden ayrılan özelliklere sahipti.[66] Ayrıca bir ticaret merkezi olması nedeniyle Habeşçe, Rumca ve Farsça gibi dillerden kelimeler almıştı ve bu etki İslam'dan sonra daha da artmıştı. İslam'ın gelişiyle birlikte şehirlerdeki insanlar, gramerin bazı katı kurallarını esnetmeye başlamıştı. Hire şehri Fars kültürüne, Şam'daki Arap kabileleri ise Aramice'ye daha yakındı ve dilleri bu etkileşimin izlerini taşıyordu.

Bu üç yapı içinde ideal dil, tüm Arap Yarımadasında bir prestij unsuru ve ortak bir edebî standart olarak kabul görüyordu. Şehirli Araplar,

---

64 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 18.

65 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 18-22.

66 Ebu Sait Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, thk. Taha Muhammet Zeyni - Muhammet Abdülmünim Hafaci (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 1966), 12.

çocuklarının bu saf dili öğrenmesi için onları ya küçük yaşta bedevi kabilelerinin yanına gönderir ya da Hire'deki gibi okullarda (küttâb) eğitim aldırırlardı. Kur'an'ın bu ideal dil ile inmesi, ona Arapların nezdinde kutsal bir statü kazandırdı. Artık bu dili doğru kullanmak sadece sanatsal bir zevk veya sosyal bir ayrıcalık değil aynı zamanda Kur'an'ı doğru anlamak için vazgeçilmez bir dinî zorunluluk hâline geldi. Bu durum şehir halkında lahna karşı derin bir antipati doğurdu. Tarih kitapları, bu antipatiyi yansıtan sayısız örnekle doludur.[67]

Arap dilinin kurallarını tespit etmeye yönelik sistemli çalışmaların yani nahiv ilminin doğuşunu hazırlayan pek çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörler, bir yandan bilimsel özelliklere sahip, kuralları belirlenmiş bir disiplin olarak nahvi doğururken diğer yandan kuralların ötesinde dilin kelime dağarcığını ve metnini inceleyen farklı bir çalışma alanının da temellerini atmıştır. Bugün "filoloji" (fıkhu'l-lüga) olarak bilinen bu ikinci alan, konusunun gerektirdiği sonuçlara bağlı kalmasıyla nesnel bir nitelik taşısa da tam bir tümevarıma dayanması, vardığı sonuçların bilimsel metotla kesin olarak doğrulanamaması, nedensellik ilkesine ve kural koyma amacına bağlı olmaması sebebiyle hiçbir zaman nahiv gibi bir ilmî seviyeye ulaşamamıştır.[68] Nahiv ilminin doğuşuna etki eden başlıca faktörler şunlardır:

### 2.1.1. Sosyal Etkenler

Erken İslam döneminin şehirleşme ve fetih dalgaları, Arapça için yalnızca coğrafi bir genişleme değil aynı zamanda yoğun bir dilsel karşılaşma ortamı yarattı. Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şam gibi merkezler, farklı kökenlerden tüccarları, köleleri, göçmenleri ve eski imparatorlukların yerel nüfuslarını bir araya getirirken Farsça, Süryanice, Nabati dili, Yunanca ve yer yer Hintçe konuşulan gruplar günlük hayatın, ordunun, pazarların ve yönetimin parçası oldular. Bu karmaşık dilsel ortam, konuşma dillerinin hızla karışmasına, gündelik söylemin edebî ve ibadet dilinden uzaklaşmasına yol açtı. Ortaya ne tam anlamıyla klasik Arapça ne de tamamen yabancı bir dil olan melez söylemler çıktı. Devlet yazışmaları, hukuki metinler ve kutsal ibadet dili olarak tutarlı bir Arapçanın gerekliliği devam ederken sokaktaki konuşma ile metin dili arasındaki uçurum büyüdü. İşte bu sosyal ve dilsel gerilimler, Arapçanın normatif kurallarla güvence

---

67 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 19-24.

68 Temmam Hassan, *Menahicü'l-Bahs fi'l-Lüga* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo Mısriyye, 1990), 23-24.

altına alınması yani nahiv ilminin sistematikleşmesi için güçlü bir itici neden oluşturdu.

Şehirlerde Arapçanın bozulmasının başlıca nedeni, Arapların yabancı topluluklarla yoğun bir şekilde iç içe yaşamasıydı. Dillerin birbirine değmesi, kaçınılmaz olarak karşılıklı etkileşim ve karşılıklı sözcük alışverişi gerektirmekteydi. Hicaz, Irak ve Şam gibi İslam öncesi ve sonrası dönemde hareketli merkezlere bakıldığında yerleşim, ev, ordu, pazar ve kamuya ait tüm mekânlarda farklı milletlerden insanlar bir arada yaşamaya başladı. Böylece iki asır içinde Arap dilinde daha önce olmayan yeni bir olguyla karşılaşıldı.

İslam'ın yaygınlaşmasından önce Mekke örneğinde toplum, şehir ve kutsal merkez olarak öne çıkan Kureyşli Araplar, Kureyş'e biat eden veya onlarla müttefik olan diğer Arap toplulukları (Yemen, Müdar kökenliler vb.), Arap olmayanlar özellikle cariyeler ve köleler ile kentlerde yaşayan yabancı topluluklar şeklinde üçe ayrılırdı. Köle nüfusu büyük ölçüde Habeş kökenliydi. Rivayetler, örneğin Ebu Rebia'nın üç yüzü aşkın Habeş kölesi olduğunu, Hind binti Abdülmuttalib'in bir kerede kırk köleyi azat ettiğini, Sait bin Âs'ın yüz köleyi satın alıp azat ettiğini bildirir. Mekke aynı zamanda ticari merkez olarak Fars, Rum ve Hindî toplulukları da çekiyordu.[69]

İslam'ın yayılmasının ardından Mekke'nin demografik yapısı köklü bir değişime uğradı. İslam'ı tebliğ etmek ve fetihlere katılmak amacıyla sahabe (hem muhacirler hem de ensar) ve onların soyundan gelenler dünyanın dört bir yanına dağıldı. Bu durum Mekke ve Medine'deki yerli nüfusun zamanla çok azalmasına yol açtı.

Bu yerli nüfusun yerini, hac veya kutsal topraklara komşu olma amacıyla dışarıdan gelip şehre yerleşen mücavirler aldı. Bu yeni yerleşimcilerin akını, şehirdeki kaynaklar üzerinde bir baskı oluşturdu. Bunun önüne geçmek için her hac mevsiminden sonra yerel yöneticiler hac yapmaya gelenlere şehirlerine dönmeleri için duyurular yaptırırdı. Bu uygulama Hz. Ömer dönemine kadar uzanır. Zira o, hac bittikten sonra "Ey Şamlılar Şam'ınıza, ey Yemenliler Yemen'inize!" şeklinde duyurular yaptırmıştır.[70] Bu uygulamanın amacı, dışarıdan gelenlerin kalıcı olarak birikmesini önlemek, Mekke halkının rızkına ortak olmalarının ve yerlilerin geçim sıkıntısı yaşamasının önüne geçmekti. Ancak bu âdet zamanla terk edildi. Bunun sonucunda şehre yerleşen mücavirler aşırı çoğaldı. Hatta

69 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 28-29.
70 Takıyyüddin İbni Teymiyye, *Cami'u'l-Mesail* (Riyad: Daru Ataati'l-İlm, 2019), 5/341.

Mekke'de soyunu kesintisiz olarak İslam'ın ilk günlerine (Kureyş, muhacir veya ensara) dayandırabilecek neredeyse kimse kalmamıştı.[71]

Medine'de Arapların yanı sıra yerleşmiş bir Yahudi topluluğu vardı. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra da şehre başka yabancı unsurlar geldi ve burada Yemenli (Ensar: Evs ve Hazrec) ile Müdar kabilelerinin yanına farklı bileşimler yerleşti.

Irak, Cahiliye Döneminden beri çeşitli etnik ve dilsel unsurlara ev sahipliği yapıyordu: Doğu Ürdün kökenli, aslen Arap olmakla birlikte kendilerinin Fars asıllı olduklarını iddia eden ve Aramice kullanan Nabati topluluklar, Sasani döneminden kalma Fars unsurlar, Hire Arapları, Yunanlılar, Hintliler ve Afrika'dan getirilen köleler bunların başlıcalarıydı. İslam yayılınca bu unsurlar bölgede kalmaya devam etti. Basra başta olmak üzere şehirler Temim, Bekr, Abdülkays, Hüzeyl, Ezd gibi farklı Arap kabilelerini toplarken yanlarında Farslar, Nabatiler ve Hintliler de yaşadı.[72]

Kûfe'de başlangıçta Arap nüfus ağır basarken zamanla Yemenli kabileler (Hemdan, Mezhic, Kinde vb.), kuzeyli Arap grupları, Hıristiyan Arap toplulukları (Benî Tağleb, Necran, İyad, Nemr gibi) ile Farisi halklar iç içe geçti. Abbasi dönemiyle birlikte Fars nüfusu artmış, orduda ve günlük iletişimde Farsça önem kazanmaya başlamıştı. Daha evvel Farsça Kûfe'de ikinci dilken Arapçaya galebe çalmıştır. Nabatiler ve Süryanilerin varlığıyla Kûfe sahasında üçüncü bir dilsel tabaka daha oluştuğu söylenebilir.[73]

Şam'da da durum benzer olmuştur. Cahiliyeden itibaren Bizans'a bağlılık gösteren Gassan, Lahm ve Cüzam gibi kabileler vardı. Bu gruplar Yermük'te Müslümanlarla karşılaşmışlardı. Rabia, Müdar ve Yemen kökenli kolların Cezire, Rakka ve Halep çevresine dağılımı devam etti. Fetihlerle birlikte seçkin kabileler bölgelere yerleşip kabile birliğinin dağılımına neden oldu. Örneğin Suriye'de Ezd-i Şam ve Ezd-i Irak, Haş'am-ı Şam ve Haş'am-ı Irak, Kays-ı Dımaşk ve Kays-ı Humus, Kuza'-ı Dımaşk ve Kuzâ'-ı Humus gibi farklı kopyalar ortaya çıktı. Ayrıca Kays, Lahm, Kinde, Cüzam ve Gassan gibi karışık kabile birlikleri Suriye'de birlikte yaşadı. Farslar ise Humus, Antakya ve Ba'lebek gibi merkezlerde topluluklar oluşturdu. Bazıları sahil kentlerine (Acre, Sur vb.) kadar yerleşti.

---

71 Abdullah Mekki, *Sükkânü Mekke ba'de İntişari'l-İslam*, thk. Muhammet Habip el-Heyle (Kahire: Darü'l-Kahire, 2006), 15-16.

72 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 28.

73 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 29.

Lübnan da çok dilli ve çok kimlikli bir yapıya sahipti. Yakut Hamevi (ö. 626/1229) *Mucemü'l-Üdeba* adlı eserinde Lübnan'ı kastederek "bu dağda yetmiş dil vardı. Kavimler birbirinin dilini tercüman olmadan anlayamazdı" demektedir.[74]

Bu yakın komşuluk ve dilsel karışım işi giderek şehirde konuşulan dille, ibadet ve devlet işlerinde kullanılan edebî dil arasındaki uçurumu derinleştirdi. O dönemin dilsel tablosu üç ağırlıklı dil üzerinden tasvir edilebilir:

**a. Arapça:** İslam'ın yayılmasıyla birlikte göçebe kabile birliğinin yerini şehir birliği alırken Adnanilerle Yemeni kabilelerin yan yana gelmesi lehçeler arasında yakınlaşmalara yol açtı. Buna karşın Arapçanın başka dillerle teması (özellikle Farsça ve Süryanice) sözvarlığında çok sayıda ödünç sözcüğün kaynaşmasına, irap uygulamasında bozulmalara yol açtı. Böylece dilsel zayıflık yalnız kentte yaşayan avama özgü kalmayıp şehirlerde yaşayan bir zamanların fasih Araplarını da etkiledi.

**b. Farsça:** Irak merkezli olmak üzere Şam ve Hicaz'da da görülen Farsça, ağırlıklı olarak şehir hayatına ilişkin kavramları karşılıyordu. Cahız'ın (ö. 255/869) eserlerinde kaydettiği bazı Farsça terimler o dönemin şehir gereksinimlerine işaret etmektedir.

**c. Süryanice:** Şam bölgesinde ve Irak'taki Nasturi kilisesinin dili olarak etkinliğini sürdürdü. Yunanca eserlerin Süryaniceye çevrilmesi, oradan da Arapçaya aktarılması sürecinde rol oynadı. Buna rağmen Süryanice, Farsça kadar Arapça üzerinde geniş bir sözcük etkisi bırakmadı.

Bu ve benzeri dillerin yanı sıra daha küçük dilsel unsurların aynı coğrafyada bir arada yaşaması ortak kullanıma yönelik, karma dillerin ortaya çıkmasına yol açtı. Ne saf Arapça ne de bütünüyle Farsça olan, yalnızca gündelik ihtiyaçları karşılayan melez söylemler oluştu. Bu yeni dilsel gelişmeler, kutsal metinlerin ve devlet yazışmalarının Arapça edebî formuyla halkın konuşma dilindeki kopukluğu büyüttü. Oysa kıdemli kadrolara, devlet görevlerine ve iktidara erişimde edebî Arapça hâlâ belirleyiciydi. Bu nedenle hem aslını yitirmiş olan Araplar hem de Arap olmayanlar Arapçayı öğrenmeye, kurallarını kavramaya itildi. Nihayetinde bu ihtiyaç, Arapça öğretimini ve dilbilgisini sistematikleştirme yolunu açtı.

Araplar, fethettikleri topraklarda Farslar, Keldaniler, Bizanslılar (Rumlar), Kıptiler ve Berberiler gibi Arap olmayan milletlerle yoğun bir

74 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 30.

sosyal, idari ve kültürel etkileşime girmiştir. Bu karışım, dilsel alanda lahn olarak bilinen yani gramer ve telaffuz hataları olgusunu doğurmuştur. Dilin doğal yetenek yoluyla değil sonradan öğrenme yoluyla aktarıldığı bu yeni şehirli merkezlerde, dilin bozulması kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu bozulma, Arap dil bilimlerinin özellikle de nahiv ilminin doğuşunu zorunlu kılan unsurlardan biri olmuştur.

İbni Haldun (ö. 808/1406) *Mukaddime*'de bu süreci şu sözleriyle ifade etmektedir:[75]

> İslam gelip de Araplar diğer milletlerin ve devletlerin elindeki mülkü, egemenliği ele geçirmek için Hicaz'dan ayrıldıklarında ve Acemlerle karıştıklarında, dil melekesi, sonradan Araplaşanların dil hatalarından kulağa gelen şeyler sebebiyle değişime uğradı. Zira kulak (işitme), dil melekelerinin babasıdır. Dil melekesi, kulak alışkanlığı nedeniyle hatalı kullanıma meyletmesinden dolayı bozuldu. Araplardan ilim ehli olanlar, bu melekenin kökten bozulmasından ve aradan uzun zaman geçmesiyle Kur'an ve hadisin anlaşılmaz hâle gelmesinden endişe ettiler. Bunun üzerine Arapların kendi konuşma yapılarından, bu melekeye uygun, örneğin 'fail merfudur, meful mansuptur, müpteda merfudur' gibi külli kaideler çıkardılar. Sonra bu kelimelerin harekelerinin değişmesiyle mananın da değiştiğini gördüler ve bunu "irap" olarak adlandırma konusunda uzlaştılar. Bu değişikliğe sebep olan şeye de amil adını verdiler ve bunu "nahiv ilmi" olarak adlandırma konusunda uzlaştılar.

İbni Haldun'un "acemlerle karışma" olarak tanımladığı süreç, fetihlerle kurulan Kûfe, Basra, Fustat gibi yeni garnizon şehirlerin merkezlerinde gerçekleşmiştir. Bu şehirlerde, İslam'ı yeni kabul etmiş mevali ve Arapçayı ikinci dil olarak öğrenen büyük kitleler oluşmuştur. İbni Haldun'un **"**Kulak, dil melekelerinin babasıdır" tespiti özellikle önemlidir. Zira dil ediniminin temel mekanizması işitmeye dayanmaktadır. Araplar, saf dilsel çevreden çıkıp hatalı kullanımların yaygın olduğu bir ortama girdiklerinde işitsel alışkanlıkları yoluyla kendi selikaları da bozulmaya başlamıştır.

Arap toplumlarında görülen bu dilsel bozulma neredeyse toplumun her kesimine sirayet edecek hâle gelmiştir. Nitekim bir adam Hasan-ı Basri'ye (ö. 110/728) hayret ederek "Sizde hiç dil hatası görmüyorum" dediğinde, Hasan-ı Basri bu durumu neslinin kıdemine bağlayarak "Kardeşimin oğlu!

---

75 İbni Haldun, *Mukaddime* (Mısır: Darü'l-Kütüb, 1928), 1/754.

Ben lahn yaygınlaşmadan önce dünyaya geldim."[76] cevabını vermesi o zamanın toplumundaki dilsel bozulmaları ihsas ettirmektedir.

Arap dilinin orijinal yapısında başlayan bozulmalara dair en meşhur örneklerden biri, Ebü'l-Esvet'in kızıyla olan şu diyalogunda yaşanmıştır: Rivayete göre Basra'nın bunaltıcı bir gününde kızı, havanın ne kadar sıcak olduğunu ifade etmek için hayret bildiren ما أَشَدَّ الحَرَّ (Ne kadar da şiddetli sıcak!) kalıbı yerine, sehven ما أَشَدُّ الحَرِّ (Sıcağın en şiddetlisi nedir?) şeklinde bir soru cümlesi kurmuştur. Kızının soru sorduğunu zanneden Ebü'l-Esvet, "Safer ayının sıcaklığıdır" cevabını verir. Ancak kızı, "Babacığım, ben soru sormadım sadece havanın ne kadar sıcak olduğunu anlatmak istedim" diyerek niyetini açıklayınca, Ebü'l-Esvet hatayı fark eder ve onu düzeltir.[77] Bazı tarihçiler bu olayın Ebü'l-Esvet'i dilbilgisi çalışmalarını başlatmaya sevk ettiği konusunda görüş belirtmişlerdir.[78]

### 2.1.2. Dinî Etkenler

İslam fetihleriyle birlikte Arap ordularının İran, Bizans ve Habeş hâkimiyeti altındaki bölgelerle temasa geçmesi, Arap dilinin tarihinde büyük bir dönüm noktası oluşturmuştur. Fethedilen bölgelerde yaşayan birçok insan Müslüman olmuş, bu da onları dinin dili olan Arapçayı öğrenmeye sevk etmiştir. Araplar ile bu yeni Müslüman topluluklar arasındaki alışveriş, ticaret, dostluk ve eğitim ilişkileri gibi yoğun etkileşim sonucunda, Arap diline yabancı etkiler karışmaya başlamıştır. Araplar arasında lahn, önce küçük çapta duyulsa da zamanla yaygınlaşmıştır. Başlangıçta önemsiz gibi görünen bu hatalar, giderek Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması açısından tehlikeli bir hâl almaya başlamıştır. Nihayetinde devlet adamlarının, âlimlerin ve dili koruma sorumluluğunu hissedenlerin dikkatini çekecek boyuta ulaşmıştır.

Kur'an; ibadetlerin, muamelatın, ahlak kurallarının ve İslam ümmetinin geçmişi, bugünü ve geleceğindeki bireysel ve toplumsal ilişkilerin temel kılavuzudur. O, harflerinin çıkış yerlerinden kelimelerinin irabına, lafızlarından cümle yapılarına, bu cümlelerin içindeki ve sonundaki durak yerlerine kadar her detayıyla titizlikle muhafaza edilmiş hem manası hem de kusursuz lafzıyla mucizevi bir metindir. Bu sebeple Kur'an, İslam'ın en büyük mucizesidir ve Yüce Allah onun korunacağına dair, *"Hiç şüphe yok*

---

76 Ebubekir İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef* (Lübnan: Darü't-Tac, 1989), 16/388-395.

77 Süyuti, *Sebebü Vaz'i İlmi'l-Arabiyye*, thk. Mervan Atiyye (Beyrut: Darü'l-Hicre, 1988), 42.

78 Ahmet Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-Lügavi inde'l-Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003), 84.

*ki, Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik ve onu mutlaka biz koruyacağız."*[79] vaadinde bulunmuştur.

Kur'an, lafzı ve manasıyla bir bütün olan ilahi bir vahiydir. Bu metnin mesajı, onun indirildiği Arap dilinin gramatik yapısından ve kelime seçiminden bağımsız düşünülemez. Bu nedenle İslam'ın ilk döneminden itibaren metnin korunması sadece harflerin ezberlenmesi değil aynı zamanda doğru telaffuz ve doğru anlamın da muhafaza edilmesi anlamına geliyordu. Bu noktada lahn sadece estetik bir kusur değil aynı zamanda teolojik bir tahrif tehdidi hâline gelmiştir. Hz. Peygamberin, "Kur'an'ı irap edin (gramer kurallarına uygun, doğru harekeyle okuyun) ve garip lafızlarını araştırın."[80] şeklindeki emri, bu tehlikeye karşı alınmış erken bir koruma önlemidir.

Kur'an'ın ilahi lafzını ve manasını tahriften koruma sorumluluğu, Hz. Peygamber tarafından Müslümanların omuzlarına yüklenmiş en temel görevdi. Bu ulvi görevde ilk harekete geçenler, vahyin ilk muhatapları olan sahabe ve onların başında bulunan hulefayıraşidin olmuştur.

Sahabe için bu koruma sadece metni ezberlemek veya yazıyla kaydetmekle sınırlı değildi. Onlar, Kur'an'ın nazil olduğu dil olan Arapçanın saflığını korumayı imanın bir parçası olarak görmüş ve lahn olgusuna karşı muazzam bir hassasiyet geliştirmişlerdir. Onların nazarında lahn, basit bir dil hatası veya gündelik bir kusurdan ibaret değildi. Lahn, doğrudan doğruya vahyin özüne ve lafzına yönelik ciddi bir tahrif tehdidi olarak algılanmıştır. Zira Arapçada bir irap hatası, cümlenin anlamını tamamen tersine çevirebilir, ilahi bir hükmü veya sıfatı tahrif edebilirdi. Bu hassasiyet, sahabenin sözlerine de yansımıştır. Hz. Ebubekir'in "Kur'an'ı yanlış okumaktansa bazı kelimelerini düşürerek okumayı tercih ederim."[81] ve sahabeden bir zatın, "Bir ayeti irabına uygun okumak benim için pek çok ayeti kuralsız okumaktan daha sevimlidir."[82] sözü, verilen bu öneme örnektir.

Hz. Ömer, Basra valisi Ebu Musa Eşari'ye yazdığı mektupta şu mühim talimatı vermiştir: "Bundan sonra sünneti iyi anlayın, Arap dilini iyi öğrenin ve Kur'an'ı kurallarına uygun okuyun (irabını yapın), zira o Arapçadır." Onun lahn konusundaki hassasiyeti pek çok olay karşısında tezahür etmekteydi. Bir gün bir topluluğun Kur'an müzakere ettiğini görüp yaklaşmış, onlar sustuğunda, "Ne yapıyordunuz?" diye sormuştu. Topluluk, "Kur'an'ı birbirimize okuyor ve öğretiyorduk" cevabını vermiş, bunun

79 Hicr 15/9.
80 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef,* 16/389.
81 Süyuti, *el-Müzhir,* 2/341.
82 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef,* 16/390.

üzerine Hz. Ömer onlara "Okuyun, ama lahn yapmayın" tavsiyesinde bulunmuştu."[83]

Hz. Ömer'in Kur'an'ın cemedilmesi meselesi gündeme geldiğinde bile bu hassasiyeti belirleyici olmuştur. Zeyd bin Sabit, Kur'an'ı bir araya getirme fikrini ilk önce Hz. Ömer'e açtığında o, başlangıçta bu teklife sıcak bakmamış ve "Siz lahn yapan bir kavimsiniz." demiştir. Muhtemelen Hz. Ömer'in endişesi, o dönemde yaygınlaşan dil hatalarının yazıya geçirilme ihtimaliydi. Aynı endişe sonradan Mushafların harekelenmesi ve noktalanması tartışmalarında da görülür. Ebu Reca'nın, (ö. 105/723) Mushafların noktalanması hakkında Muhammet bin Sirin'e (ö. 110/729) sorduğunda, "Harflere bir şey eklemenizden veya ondan eksiltmenizden korkarım." cevabını alması bu çekinceyi göstermektedir.[84]

Dinî metinlerde görülen lahn konusunda Hz. Ömer dönemine nispet edilen daha pek çok rivayet vardır. Zira onun döneminde İslam'ın çok geniş kitlelere ulaşması ve halkların akın akın İslam'a ve kutsal beldeler olan Mekke ve Medine'ye yerleşmesiyle lahn çok daha belirgin bir hâle gelmiştir. Bu dönemdeki lahnın en çarpıcı örneklerden biri, Kur'an kıraatinde meydana gelen bir tahrif olayıdır. Bir bedevi, Medine'ye gelir ve Kur'an öğrenmek ister. Ona Kur'an'ı okuyan kişi أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ *"Allah ve resulü müşriklerden uzaktır."*[85] ayetini mana, "Allah müşriklerden ve resulünden uzaktır." anlamına gelen وَرَسُولِهِ şeklinde okuyunca bedevi buna şaşırır ve "Eğer Allah, resulünden beriyse, ben de ondan beriyim!" der. Durum Hz. Ömer'e bildirilir, o da adamı çağırıp doğrusunu "ورسولُهُ" şeklinde açıklar. Bunun üzerine bedevi, "Ben de Allah ve resulünün beri olduğu kimselerden beriyim" der. Bu hadise Kur'an'ın yanlış okunmasının itikadi anlamda ne kadar tehlikeli sonuçlara yol açabileceğine bariz bir örnektir. Bunun ardından Hz. Ömer, "Artık Kur'an'ı sadece dili iyi bilenler öğretsin" diye emretmiştir.[86]

Ayetin irabında yapılan bir hatanın manayı ne denli olumsuz etkilediğine diğer bir örnek ise şudur: Bedevinin biri, bir imamın arkasında namaz kılar. İmam, وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا *"İman etmedikçe putperest erkekleri de (kızlarınızla) evlendirmeyin."*[87] ayetini وَلَا تَنْكِحُوا şeklinde okur. Bu durumda ayet, "iman etmedikçe müşrik erkeklerle evlenmeyin" şeklinde

83 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 16/391.
84 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 16/388-395.
85 Tevbe 9/3.
86 Süyuti, *Sebebü Vaz'i İlmi'l-Arabiyye*, 30.
87 Bakara 2/221.

bir mana ifade etmektedir. Bedevi bunu duyunca şaşırır. "Erkeklerle evlenmek İslam'dan önce bile çirkin bir şeydi. İslam'dan sonra nasıl mümkün olabilir" der. Etraftakiler ayetin doğrusunun وَلَا تُنْكِحُوا şeklinde olduğunu, imamın lahn yaptığını söylerler. Bunun üzerine bedevi: "Allah onu utandırsın! Onu bundan böyle imam yapmayın. Çünkü o, Allah'ın haram kıldığını helal yapıyor." der.[88]

Lahnın dinî metinlerde yarattığı bu tahrif pek çok sahabenin de tepkisine yol açmış ve onların lahınla kendi imkân ve yeterlilikleri oranında mücadele etmelerine sebebiyet vermiştir. Onların bu konuda öne çıkan bazı söz ve tavırları şunlardır:

- Abdullah bin Ömer, "Kur'an'ı irap (kurallarına uygun okuyun) edin" diye buyurmuştur.[89]

- Abdullah bin Mesut "Kur'an'ı irap edin çünkü o Arapçadır ve Allah, irap edilmesini sever" demiştir.

- Übey bin Kâ'b (ö. 33/654) "Kur'an'ı ezberlemeyi öğrendiğiniz gibi Arapçayı da öğrenin" demiştir.[90]

- Ümmü'd-Derda (ö. 81/701) "Ben Kur'an'ın indirildiği gibi okunmasını (yani irabıyla) severim." demiştir.[91]

Bu rivayetler bütünü, İslam'ın ilk çağlarında, Kur'an'ın sadece bir metin olarak değil canlı bir vahiy ve yaşayan bir mucize olarak nasıl hayatın merkezinde tutulduğunu göstermektedir. Sahabe ve tabiin, Kur'an'ı anlamak ve yaşatmak için onun lafzına, manasına ve onu var eden dil sistemine aynı anda odaklanmıştır. Onlar için Arapça, Kur'an'ın kendisiyle indiği bir lisan olmanın ötesinde, onu anlamanın, yorumlamanın ve gelecek nesillere hatasız aktarmanın yegâne anahtarı konumundadır. Bu miras, Kur'an ile sağlıklı bir ilişki kurabilmek için onun diline ve inceliklerine olan hâkimiyetin hiçbir zaman ihmal edilmemesi gereken bir ilmî ve dinî vecibe olduğu benimsenmiştir.

### 2.1.3. Karakteristik Etkenler

Arap toplumunun, diliyle kurduğu ilişki, tarihsel anlatılarda kendini gösteren derin bir karakter taşımaktadır. İslam sonrası dönemde dilin

88 İbni Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/175.
89 Muhammet bin İsmail Buhari, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammet Fuat Abdülbaki (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379), 304.
90 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 16/390.
91 İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 16/392.

yozlaşması olarak bilinen lahn olgusuna karşı gösterilen tepkiler, basit bir dilbilimsel endişenin çok ötesinde, Arapların dil konusundaki karakteristik özelliklerini ve medeniyet reflekslerini ortaya koyan bir ayna vazifesi görmektedir.

Arap kültüründe dil, basit bir iletişim aracının çok ötesinde, bir kimlik, şeref ve itibar meselesidir. İslam öncesi dönemden itibaren fesahat ve belagat, bir bireyin ve kabilenin toplumdaki statüsünü belirleyen temel ölçütlerdi. Dilin bozulmamış çöl ortamında, doğal bir yetenekle edinilmesi en büyük övünç kaynağıydı. Bu nedenle dilin saflığına yönelik lahn gibi her türlü tehdit, ciddi bir kusur ve kültürel bir yozlaşma belirtisi olarak algılanırdı. Arapların dile yönelik bu köklü koruma karakteristiği ve hassasiyeti, İslam'ın ilk dönemlerinde yani dilin saf kabul edildiği Hz. Peygamber zamanında dahi görünmekteydi.

O dönemde bile, farklı lehçeler veya yeni Müslüman olanların etkisiyle nadiren de olsa lahn vakaları yaşanıyordu. Ancak asıl önemli olan bu hatalara karşı gösterilen tepkiydi. Rivayetlere göre bir adam Peygamberimizin huzurunda lahn yapmış, bunun üzerine Allah Resulü "Kardeşinize öğretin, zira o hata etti" buyurmuştur.[92] Hz. Peygamber bu tepkisiyle, lahnın görmezden gelinebilecek basit bir yanlışlık olmadığını aksine toplum tarafından aktif olarak düzeltilmesi gereken kolektif bir sorumluluk olduğunu göstermektedir. Nitekim bir başka rivayette Hz. Peygamber, "Ben peygamberim, yalan yok. Ben Abdülmuttalib'in oğluyum. Ben Arapların en fasih olanıyım. Kureyş'te doğdum ve Sa'd bin Bekir oğulları arasında yetiştim, lahn ben de nasıl olsun?"[93] diyerek bu konudaki hassasiyeti özetler. Hadiste fesahat, en prestijli kabile (Kureyş) ve dilin en saf kaynağı kabul edilen çöl kabilesi (Sa'd oğulları) ile doğrudan ilişkilendirilmiş lahn ise bu asil kimlik ve itibarla bağdaşması mümkün olmayan bir kusur olarak net bir şekilde dışlanmıştır.

Rivayet edilir ki Hz. Ömer bir grup insanın atış talimi yaptığını görünce onların kötü nişancılıklarını eleştirdi. Adamlar إنا قوم متعلمون "Biz talim yapıyoruz" demeleri gerekirken إنا قوم متعلمين deyince, Hz. Ömer onlara öfkeyle dönüp, "Vallahi, dilinizdeki hata atışınızdaki hatadan daha kötüdür! Ben Resulullah'tan şöyle işittim: 'Allah, dilini ıslah eden kimseye rahmet

---

92 Süyuti, *Cemu'l-Cevami*, thk. Muhtar İbrahim Hac (Kahire: el-Ezherü'ş-Şerif, 2005), 1/593.

93 Taberani, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, thk. Hamdi bin Abdülmecit Sülfi (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994), 6/35.

etsin'" demiştir.[94] Başka bir rivayete göre Hz. Ömer'e "مِن أبو موسى الأشعري" (Ebu Musa Eşari'den) şeklinde başlayan bir mektup geldi. Cümledeki "أبو" kelimesi yanlış şekilde merfu yazılmıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, mektubu yazan kişinin cezalandırmasını emretti.[95]

Emevi döneminde Ziyat bin Ebih'in (ö. 53/673) huzuruna çıkan bir adam "إنَّ أبِينا هَلَكَ وإنَّ أخِينا غَصَبَنا على مِيراثِنا مِنْ أبانا Babamız öldü. Kardeşimiz, babamızdan bize kalan mirası gasp etti." demesi üzerine, Ziyat'ın "Senin malından daha çok, dilin zayi olmuş" dediği aktarılır.[96]Zira adam أبانا ve أخانا demesi gerekirken mecrur, مِنْ أبينا şeklinde mecrur olması gereken kelimeyi de أبانا şeklinde mansup telaffuz etmiştir. Bu rivayet yönetici sınıfın lahndan duyduğu rahatsızlığı göstermesi açısından önemlidir.

Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan (ö. 86/705), dili hatalı kullanmanın tezahürünü şu benzetmeyle özetlemektedir: "Konuşmadaki bir dil hatası, elbisedeki bir yırtıktan ve yüzdeki çiçek hastalığından daha çirkindir." Onun bu konudaki hassasiyeti o kadar derindi ki, bir gün kendisine, "Ey müminlerin emiri, ne çabuk da saçlarına ak düştü!" dediklerinde şu cevabı vermiştir: "Beni, minberlere çıkıp dil hatası yaparım korkusuyla yaşamak ihtiyarlattı." Bu durum halife nazarında bir korkudan öte aynı zamanda bir devlet politikası olmuştur. O, "İrap sıradan insan için bir güzellik, şerefli bir kimse için ise bir kusurdur" der ve eklerdi: "Nahiv ilmini, tıpkı sünnetleri ve farzları öğrendiğiniz gibi öğrenin." Birinin kendisinden bir şey istediğinde onu hemen vermek istediğini ancak o kişinin konuştuğunda hata yaptığını görünce de hemen ona soğuduğunu söylemekteydi. Onun bu tavrı, dönemindeki diğer üst düzey devlet erkânına da yansımıştı. Meşhur Vali Haccac (ö. 95/714), dil âlimi İbni Yamer'e[97] (ö. 89/708), "Beni hiç hata yaparken duyar mısın?" diye sormuş, İbni Yamer'in, "Arada sırada diliniz sürçebiliyor" cevabı üzerine, "Öyle olduğunda beni mutlaka uyar" diye tembihlemiştir.[98]

Lahna karşı gösterilen bu hassasiyet, toplumun her ferdine yayılmıştı. Hasan-ı Basri'ye, "Hata yapan bir imamımız var, ne yapalım?" diye

---

94 Ebu Ali Farisi, *el-Hücce li'l-Kurrâ'i's-Seb'a* (Dımaşk/Beyrut: Darü'l-Memun li't-Türas, 1993), 1/344.

95 Sait Efgani, *Min Tarihi'n-Nahv* (Mektebetü'l-Fellah, ts.).

96 İbni Hamdun, *et-Tezkiretü'l-Hamduniyye* (Beyrut: Daru Sadır, 1417), 9/452.

97 İlk başta Haccac ile araları iyiyken daha sonra açılmıştır. Buna sebep olarak kaynaklarda iki ayrı olaydan bahsedilmiş olup bunlardan biri Haccac'ın yaptırdığı bir binayla ilgili olarak sarfettiği sözler, diğeri ise Haccac'a Kur'an'daki "ehabbe" kelimesini (Tevbe 9/24) "ehabbü" okuduğunu ve lahin yaptığını söylemesidir. (DİA, İbni Yamer)

98 İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/308.

sorulduğunda, cevabı tek kelimeydi: "Onu azledin!" Birgün biri ona " يا أبا سعيد" demesi gerekirken "يا أبو سعيد" diye seslenince, Hasan-ı Basri gülümseyerek, "Anlaşılan o ki, gündelik telaşlar ve para kazanma derdi, sana 'يا أبا سعيد' demeyi unutturmuş" demiştir.[99]

Arap toplumunda avamın sıklıkla lahn yaptığı su götürmez bir gerçekti. Ancak nispeten iyi eğitim almış saray erbabının dahi lahn yapması oldukça manidardır. Örneğin Halife Velit bin Abdülmelik'in (ö. 96/715) sıkça dil hatası yaptığı bilinirdi. Bir gün yanında Ömer bin Abdülaziz (ö. 101/720) otururken hizmetçisine, يا غلام، أُدْعُ لي صالِحُ "Bana Salih'i çağır" diye seslendi. Hizmetçi, "يا صالحا" diye bağırdı. Velit, "Bir 'elif' eksilt!" diyerek onu uyardı. O sırada Ömer bin Abdülaziz araya girdi: "Siz de bir 'elif' ekleyin ey müminlerin emiri!" (Velit'in de aslında أُدْعُ لي صالِحا demesi gerekiyordu). Bir başka gün, Halife Velit, Kureyş'in ileri gelenlerinden birine, "Senin kayınbaban kim?" anlamında مَنْ خَتَنُكَ؟ diye sormak isterken, مَنْ خَتَنَكَ؟ diye sorunca, soru "Seni kim sünnet etti?" anlamına geldi. Adam şaşkınlıkla, "Falanca Yahudi" diye cevap verdi. Halife, "Ne diyorsun sen!" diye çıkışınca adam durumu anladı ve "Affedersiniz, siz galiba benim hısmımı soruyorsunuz, o falan oğlu falandır" dedi. Bu olaydan sonra Abdülmelik bin Mervan'ın, oğlu Velit hakkında, "Ona olan sevgimiz bize zarar verdi. Dilini düzeltsin diye onu çöle göndermedik" diye hayıflandığı söylenir.[100]

Diğer Emevi emirlerinden Abdülaziz bin Mervan (ö. 86/705) da Arapçayı çok önemserdi. Mekke ve Medineli misafirlere cömert ihsanlarda bulunur, ama lahn yapanları cezalandırırdı. Bir keresinde bir Kureyşli " مِن بنو عبد الدار" deyince, diğerlerine kıyasla ona verdiği dirhemi yarıdan yarıya azaltmıştı.[101]

Dönemin bir diğer yöneticisi, meşhur adalet anlayışıyla tanınan Ömer bin Abdülaziz ise "Bir kimse bana bir dilek için geldiğinde lisanında hata yaparsa, onu reddederim. Çünkü lahn işitmek bana ekşi nar yemekten daha acı gelir. Ama bir başkası dileğini düzgün Arapçayla ifade ederse, hak etmediği hâlde bile onu yerine getiririm. Çünkü fasih konuşmak kalbime lezzet verir" derdi.[102]

---

99 İbni Abdülber Nemeri, *Edebü'l-Mücalese*, thk. Semir Halebi (Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989), 62.

100 İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/309.

101 Ebü'l-Fida İbni Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin (Riyad: Daru Hicr, 2003), 12/364.

102 Ebü'l-Kasım İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk* (Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1995), 33/413.

Abbasi Halifesi Memun'un (ö. 218/833) dil ve cehalet arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu tavır da zikretmeye değerdir. Rivayete göre Memun, Ebu Ya'lâ el-Minkarî adında birini huzuruna çağırır ve ona şöyle der: "Senin ümmi olduğunu, şiiri doğru okuyamadığını ve konuşurken dil hatası yaptığını duydum." Adam kendini savunmak için "Ey müminlerin emiri, dil hatasına gelince, evet bazen dilim sürçer. Ümmiliğe ve şiir meselesine gelince, Peygamber Efendimiz de ümmi idi ve şiir okumazdı" der. Memun ona ise sert ve ders niteliğinde bir cevap vermiştir: [103]

> Sana üç kusurunu sordum, sen dördüncüsünü ekledin: Cehalet! Ey cahil adam! O durum Peygamber Efendimiz için bir fazilet iken senin ve benzerlerin için bir eksikliktir. Peygamber'in o sıfatlara sahip olması, hakkında 'Bu Kur'an'ı kendi yazıyor veya şairlik yapıyor' gibi şüpheleri ortadan kaldırmak içindi. Yoksa şiirde veya yazıda bir kusur olduğu için değil. Nitekim Allah, *'Sen bundan önce ne bir kitap okuyordun ne de onu elinle yazıyordun. Öyle olsaydı, batılda olanlar şüpheye düşerlerdi.'*[104] buyurmuştur."

Memun, oğullarından birini lahn yaparken duyunca şöyle demiştir: "Sizden birinizin Arapçayı öğrenmemesi yakışık almaz. Onu öğrenmek sözünüzü düzgün kılar, görünüşünüzü süsler, hasmınızın delillerini sağlam hükümlerle boşa çıkarmanızı sağlar ve saltanat meclisinde fesahatiniz söz sahibi olmanızı sağlar. Yoksa hanginiz ister ki dili kölesinin ya da hizmetçisinin dili gibi olsun da sözü daima esaret altında kalsın?"[105]

İbni Ziyat el-Arabi, bir bedevinin oğullarına vasiyet ettiğini ve şöyle dediğini aktarır: "Ey evlatlarım, dillerinizi düzeltin. Çünkü bir bela geldiğinde insan kardeşinden bineğini ve elbisesini ödünç alır, fakat dilini ödünç alacak birini bulamaz."[106]

İbni Şübrüme (ö. 144/761) şöyle demiştir: "Eğer seni küçük görenlerin gözünde büyümek ve büyük gördüklerinin de senin gözünde küçülmesini istersen, Arapça öğren. Zira o, sana cesaret verir ve seni sultana (iktidara) yaklaştırır."[107]

---

103 İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/308.

104 Ankebut 29/48.

105 İbnü'l-Ebbar, *İ'tabü'l-Küttab* (Dımaşk: Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1961), 126; İbni Abdülber Nemeri, *Behcetü'l-Mecalis ve Ünsü'l-Mücalis ve Şahzü'z-Zahini ve'l-Hacis* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 7.

106 Ebubekir İbnü'l-Enbari, *Kitabü İzahi'l-Vakf ve'l-İbtida*, thk. Muhyittin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1931), 1/50.

107 İbni Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar*, 2/172.

Bir bedevi, müezzinin أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللهِ derken "resul" kelimesini fethalı okuduğunu duyunca "Yazıklar olsun sana! Ne yapıyorsun?" diyerek öfkelendiği aktarılmıştır. Yine bir bedevinin pazara girdiğinde ve oradakilerin sürekli dil hatası yaptığını duyduğunda "Suphanallah! Hem dil hatası yapıyorlar hem de para kazanıyorlar. Biz ise hiç hata yapmayız ama yine de kazanamayız!" dediği rivayet edilmiştir. [108]

Hakem bin Abdel el-Esedî'nin, Basra Valisi Abdülmelik bin Bişr bin Mervan'ın hacibini hedef aldığı şiir lahnın ne kötü bir kusur olduğunu hissettirmektedir:[109]

لَيْتَ الأميرَ أَطَاعَنِي فَشَفَيْتُهُ ... مِن كُلِّ من يُكْفِي القَصِيد ويَلْحَن

*Ah, keşke Emir beni dinleseydi de ikva (şiirin kafiyesini bozmak) ve lahn yapanlardan onu kurtarıp şifaya kavuşturseydım!*

Irak Valisi Halit bin Abdullah el-Kasri (ö. 126/743) de lahn yapması yüzünden eleştirilerden nasibini almıştır. Yahya bin Nevfel el-Himyerî, valiyi hicvederken onun dil bilmezliğini şöyle yüzüne vurmuştur:[110]

وَأَلحَنُ النَّاسُ كُلِّ النَّاسِ قَاطِبَةً .... وَكَانَ يُولَعُ بِالتَّشْدِيقِ في الخُطَبِ

*O, insanların, istisnasız tüm insanların en çok lahn yapanıdır. Üstelik konuşurken de ağzını yaymaya pek düşkündür.*

Buna karşılık şairler, kendi dillerine lahnın bulaşmadığı ve bu çirkin ayıptan beri olduklarıyla iftihar ederlerdi. Örneğin Rü'be bin el-Accac, Bilal bin Ebu Bürde'yi övdüğü bir recezinde kendi fesahatinin kusursuzluğunu şöyle dile getirmiştir:[111]

فُزْتُ بقِدْحَيْ مُعْرِبٍ لم يَلْحَنِ

*Ben, kurallı konuşan ve hata yapmayan birinin oklarıyla kazandım.*

Aynı şekilde, Seyyid el-Himyerî de şiir nazmetmekteki kudretini ve dilinin sağlamlığını şu dizelerle ifade etmiştir:[112]

وإنّ لساني مِقْوَلٌ لا يَخونُني ... وإنّي لما آتي من الأَمرِ مُتْقِنُ

أَحوكُ ولا أُقوي ولستُ بلاحنٍ ... وكم قائلٍ للشعر يُقوي ويَلْحَنُ

*Dilim, bana asla ihanet etmeyen bir söz ustasıdır. Ve ben, giriştiğim her işi muhakkak sağlam (mükemmel) yapanım.*

---

108 İbni Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar*, 2/173.

109 Cahız, *Kitabü'l-Hayevan* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 1/163.

110 Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin* (Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hilal, 1423), 2/149.

111 Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdülhamit Hindavi (Lübnan: Mektebetü'l-Hilal, 1424/2003), 3/230.

112 Merzübani, *el-Müveşşah* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 19.

*(Şiiri nakış gibi) dokurum. Ne kafiyede kusur işlerim ne de dilde hata yaparım.*

*Oysa şiir söyleyen nice kimse vardır ki. Hem kafiyeyi bozar hem de lahn yapar.*

Bu örnekler lahnın sadece bir dil hatası olarak değil toplumun ileri gelenleri tarafından kültürel bir geri kalmışlık göstergesi olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Arapça sadece iletişim aracı değil kimliğin, dinin ve medeniyetin taşıyıcısı olarak görülmüştür. Bu sebeple nahiv ilminin doğuşunu hazırlayan etkenlerden biri bu hassasiyetin ta kendisi olmuştur. Bu hassasiyet de dili hatadan arındırma gayreti ve fesahati bir erdem olarak yaşatma iradesidir.

Evvelden beri Arap toplumunun şiirlere, şairlere ve dili etkin bir şekilde konuşanlara duydukları saygı bilinen bir gerçektir. Lahn olgusu yaygınlaştıkça dili doğru kullanmaya ve gramer kurallarını öğrenmeye gösterilen bu saygı da benzer oranda artmıştır. Dolaysıyla dili doğru kullanmaya teşvik eden çok sayıda şiir inşat edilmiştir. Bu şiirlerden bazıları şunlardır:

النَّحْوُ يَبْسُطُ مِنْ لِسَانِ الأَلْكَنِ ... وَالمَرْءُ تُكْرِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنِ

فَإِذَا أَرَدْتَ مِنَ الْعُلُومِ أَجَلَّهَا ... فَأَجَلُّهَا مِنْهَا مُقِيمُ الأَلْسُنِ

النَّحْوُ يَبْسُطُ مِنْ لِسَانِ الأَلْكَنِ ... وَالمَرْءُ تُعْظِمُهُ إِذَا لَمْ يَلْحَنِ

فَإِذَا طَلَبْتَ مِنَ العُلُومِ أَجَلَّهَا ... فَأَجَلُّهَا مِنْهَا مُقِيمُ الأَلْسُنِ

لَحْنُ الشَّرِيفِ يُزِيلُهُ عَنْ قَدْرِهِ ... وَتَرَاهُ يَسْقُطُ مِنْ لِحَاظِ الأَعْيُنِ

وَتَرَى الوَضِيعَ إِذَا تَكَلَّمَ مُعْرِبًا ... نَالَ المَهَابَةَ بِاللِّسَانِ الأَلْسَنِ

مَا وَرَّثَ الآبَاءُ عِنْدَ وَفَاتِهِمْ ... لِبَنِيهِمُ مِثْلَ العُلُومِ فَأَتْقِنِ

فَاطْلُبْ هُدِيتَ وَلا تَكُنْ مُتَأَبِّيًا ... فَالنَّحْوُ زَيْنُ العَالِمِ المُتَفَنِّنِ

والنَّحْوُ مِثْلُ المِلْحِ إِنْ أَلْقَيْتَهُ ... فِي كُلِّ صِنْفٍ مِنْ طَعَامٍ يَحْسُنِ

*Nahiv, kekemenin bile dilini çözer. Kişi, dil hatası yapmadığı sürece saygı görür.*

*İlimlerin en değerlisini arıyorsan bil ki, en değerlisi dilleri düzeltendir.*

*Soylu birinin lahn yapması değerini azaltır da onu gözlerden düşürür.*

*Oysa bayağı biri bile düzgün konuşunca fasih dilinin verdiği saygınlığa erişir.*

*Ataların ölümünde çocuklarına bıraktıkları en kıymetli miras ilimdir*

*Öyleyse iyice öğren onu, iste ki ulaştırılasın, istememezlik yapma.*

*Zira nahiv, mahir bilginin süsüdür, nahiv tuz gibidir.*

*Herhangi bir yemeğe serpilse lezzet verir.* [113]

***

وَلَا تَعْدُ إصلاح اللِّسَانِ فَإِنَّهُ ... يُخَبِّرُ عَمَّا عِنْدَهُ وَيُبِيْنُ

وَيُعجِبُنِي زَيُّ الفَتَى وَجَمَالهُ ... وَيَسْقطُ مِنْ عَيْنَيَّ سَاعَةَ يَلْحَنُ

وَلَا خَيْرَ فِي لَفْظٍ كَرِيْهٍ سَمَاعُهُ ... وَلَا فِي قَبْحِ اللَّحنِ وَاللَّحنُ أَشْيَنُ

*Dili düzeltmeyi es geçme. Çünkü dil, sahibinde olanı açıklar ve haber verir.*

*Gencin süslü görüntüsü ve güzelliği hoşuma gider de bir an konuşmasında hata yapınca gözümde hemen değerini yitirir.*

*Ne dinlemesi hoş olmayan bir sözde ne de çirkin hatalı bir sözde hayır yoktur. Ancak hatalı söz çok daha beterdir.*[114]

***

وكَائِنْ تَرَى مِنْ صامِتٍ لكَ مُعْجِبٍ ... زِيَادَتُهُ أَوْ نَقْصُهُ في التَّكَلُّمِ

لِسانُ الفَتى نِصْفٌ وَنِصفٌ فُؤادُهُ ... فَلَمْ يَبْقَ إلاّ صُورَةُ اللّحمِ والدّمِ

*Nice susanı görürsen de sana güzel görünür. Konuşunca çıkar ortaya eksisi fazlası*

*Gencin dili onun yarısıdır. Diğer yarısı ise yüreği. Geriye kalan sadece bir kan bir de deri.*[115]

## 2.1.4. Millî ve Siyasi Etkenler

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ve fütuhat olarak bilinen askerî ve siyasi genişleme dönemi, Müslüman Arapları tarihte eşi benzeri az görülen bir durumla karşı karşıya bıraktı. Sadece birkaç on yıl içinde, o dönemin yerleşik ve köklü medeniyet havzalarının (Pers-Sasani, Greko-Romen/Bizans, Mısır-Kıpti, Suriye-Süryani ve Hint) hâkimi konumuna geldiler. Bu noktada önlerinde iki yol vardı:

- Ya fethedilen coğrafyaların sofistike felsefi, idari ve teolojik mirası karşısında bir öğrenci konumuna düşeceklerdi. Bu durum onların Helenistik felsefe, Pers yönetim sanatı veya Süryani teolojisi içinde erimeleri riskini

---

113 Ukberi, *İthafü'l-Hasis bi-İrabi ma Yüşkilü min Elfazi'l-Hadis* (Kahire: Darü İbni Receb, 1998), 12.

114 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba (İrşadü'l-Erib ila Marifeti'l-Edib)*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1414/1993), 4/1865.

115 Ebu Zeyt Kureşi, *Cemheretü Eşari'l-Arab*, thk. Ali Muhammet Bicadi (Kahire: Nahdatu Mısır, ts.), 178.

taşıyordu. Ancak bu seçenek, İslam'ın tevhit merkezli "karanlıktan aydınlığa çıkarma" misyonu ve sadece Araplara değil tüm insanlara gönderilmesi gibi evrensel mesajıyla teolojik ve ideolojik bir çelişki oluştururdu.

- Veya fethettikleri bu halkları sadece askerî güçle değil aynı zamanda entelektüel ve ahlaki bir üstünlükle yönetecek ve onlara egemen olacaklardı. Böylesi bir hedefe ulaşabilmek için *"Rabbinizden size indirilen Kitap'a uyun."*[116] ve *"İşte kitap budur."*[117] demenin ötesine geçip o kitaptan türetilmiş kapsamlı bir hukuk, teoloji, dil ve dünya görüşü sistemi inşa etmek gerekiyordu.

Araplar ikinci yolu seçtiler. Bu millî kültür inşasının merkezine ise bütünüyle Kur'an'ı yerleştirdiler. Artık amaç, dinî etkende olduğu gibi sadece metni korumak değil Kur'an'ı bir medeniyetin bütün entelektüel yapısının temeli kılmaktı. Bu millî şuur, Kur'an ekseninde yepyeni ilim dallarının doğuşunu tetikledi:

- Kur'an'ın tefsire muhtaç ayetleri tefsir ilmini,
- Onu açıklayan Peygamber sözleri yani Kur'an'ın "açıklayıcı notları" mesabesindeki hadisler, hadis ilmini,
- "Apaçık Arapça bir dille" inen Kur'an'ın dilini anlamak için nahiv ve sarf ilimleri,
- Hakikat ve mecaz gibi anlatım sanatları ise önce mecazü'l-Kur'an, sonra da belagat ilmini doğurdu.

Kısacası dinî etken Arapları Kur'an metnini muhafaza etmeye itmişse, millî etken de onları Kur'an'ın meyvelerini toplamaya yani onu merkez alan özgün bir kültür ve medeniyet inşa etmeye yöneltmiştir.[118]

Bu Kur'an merkezli kültürel projenin, siyasi ve idari bir devlet aygıtına dönüşmesi Emeviler döneminde özellikle de Halife Abdülmelik bin Mervan (ö. 86/705) eliyle şekillenmeye başlamıştır. Abdülmelik'in reformları, Arapçayı sadece bir din dili olmaktan çıkarıp aynı zamanda bir "devlet dili" hâline getirdi. Bu politika hem bürokrasiyi merkezîleştirmeyi hem de fethedilen çok dilli bölgelerde yeni bir egemenlik sembolü oluşturmayı amaçlıyordu.

Emeviler döneminde Arapçanın siyasi ve sosyal bir güç olarak nasıl işlediği, Arapçanın resmî kılınmasından, para ve bürokrasi reformlarına,

---

116 Araf 7/3.
117 Bakara 2/2.
118 Temmam Hassan, *el-Usul* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2000), 25.

eğitim, hukuk ve dinî söylem aracılığıyla toplum mühendisliğine kadar uzanan bir çerçevede ele alınması gerekmektedir.

İslamiyet'in yayılma süreci yalnızca dinî bir genişleme değil aynı zamanda kamusal dil düzenin yeniden inşası anlamına geliyordu. Bu dönüşümün ilk ve bariz örneklerinden biri, Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan döneminde Arapçanın devlet işlerinde resmî dil olarak sistematik şekilde benimsenmesidir. Bu politika hem bürokrasiyi merkezîleştirmeyi hem de fethedilen çok dilli bölgelerde yeni bir egemenlik sembolü oluşturmayı amaçlamıştır. Emevi kaynakları ve modern tarihçilere göre Abdülmelik'in tasarruflarıyla valilik yazışmaları, divan kayıtları ve resmî belgeler aşamalı olarak Arapçaya çevrilmiş uzun vadede Arapça, devletin tek resmî yazı dili hâline gelmiştir.[119] Bu dönüşüm salt bir idari düzenleme olmaktan çok devletin söylemsel meşruiyeti, "vahiy dili" ile ilintilendirilerek dilsel bir ideoloji üretilmiştir.[120]

Abdülmelik bin Mervan döneminde en göze çarpan gelişmelerden biri divanların (devlet kayıtları) Arapçalaştırılması olmuştu. Bu dönemde Şam divanı Rumca, Irak divanı Farsça ve Mısır divanı Kıptice idi. Bu bölgelerin divanları Arapçaya çevrildi. Şam divanını Rumcadan Arapçaya çeviren, Abdülmelik bin Mervan döneminde yazışma kâtibi olan Ebu Sabit Süleyman bin Sa'd el-Huşenî idi. Irak divanını Arapçaya çeviren ise Haccac'ın kâtibi Salih bin Abdurrahman'dı. Bu durum Farsların ağrına gitmişti. Hatta Salih'e bu çeviriyi yapmaması için yüz bin dirhem rüşvet teklif ettiler, ancak o kabul etmedi. Zadan Ferruh'un oğlu Mervanşah ona: "Sen Farsçanın kökünü dünyadan kestiğin gibi Allah da senin kökünü kessin." demişti. Mısır divanını Kıpticeden Arapçaya çevirten de yine Abdülmelik bin Mervan'dı. Divanı Arapça olarak yeniden yazdırdı. Kıpti olan Athanasius'u (Aşnâs) divandan uzaklaştırdı ve yerine Humus ahalisinden İbni Yerbu el-Fezari'yi getirdi.[121]

Bu divanların Arapçaya çevrilmesiyle Emeviler bu görevi yerine getirmek için artık acem, mevaliye veya başkalarına ihtiyaç duymadılar. Böylece, Yezit bin Velit döneminde haraç kâtibi olan Nadr bin Amr gibi Arap haraç kâtipleri görülmeye başlandı. Oysa bu görev daha önce acem ve mevaliye tahsis edilmişti.[122]

---

119 Hakkı Dursun Yıldız, "Abdülmelik bin Mervan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/266-270.

120 Ira M Lapidus, *A History of Islamic Societies: Third Edition* (Cambridge, ts.), 31-32.

121 Muhammet Tayyip Neccar, *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi* (Mısır: Darü'n-Nil, 1949), 67.

122 Neccar, *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi*, 67.

Abdülmelik döneminin diğer bir önemli reformu para ve sikke basımında tebarüz etmektedir. Bu dönemde basılan dinar ve dirhemlerde figüratif imgelerin kaldırılıp bunun yerine Arapça ifadeler ve Kur'ani formüller konması yalnızca dinî bir tercih değil aynı zamanda yeni bir devlet kimliğinin körüklendiği sembolik bir işlem olmuştur. Epigrafik kanıtlar, bu sikkelerde kullanılan Arapça metinlerin hükümet otoritesini pekiştirdiğini göstermektedir. Böylece para hem ekonomik hem de ideolojik dolaşıma konularak Arapçanın görünürlük ve meşruiyetini arttırmıştır.

Emeviler döneminde devlet tarafından yapılan düzenlemeler, dilin toplumsal hayatı şekillendirme gücünü doğrudan göstermektedir. Divanların, vergi kayıtlarının ve bürokratik formların Arapçaya dönüştürülmesi, yerel memurların, Hıristiyan veya Pers kökenli yazarların dahi Arapçayı öğrenmesini ve kullanmasını teşvik etmiş veya zorunlu kılmıştı. Bu süreç, çok dilliliği ortadan kaldırmamışsa da idari alanda güçlü bir çekim merkezi oluşturmuştur. Yerel diller resmî alanın dışında bırakılmış, resmî belgeler aracılığıyla hak ve yükümlülükler yalnızca Arapça çerçevesinde tanımlanmaya başlamıştı. Dolayısıyla hukuki ve idari işlemlerde Arapçanın kullanımı, toplumsal statü ve erişim açısından yeni hiyerarşiler yaratmıştı.[123]

Dinî ve eğitimsel kurumlar da bu dilsel dönüşümü içselleştirip yaygınlaştırdı. Cami, medrese ve Kur'an mektepleri aracılığıyla Kur'an'ın Arapça metni ve hadis külliyatı merkezî eğitim içerikleri hâline geldi. Vaaz, fetva ve resmî dinî açıklamalar çoğunlukla Arapça yapıldı. Bu durum dinden türeyen otoritenin Arapçayı normatif bir dil olarak meşrulaştırmasına imkân verdi. Dinî bilgiye erişim, Arapça bilgisiyle yakından bağlantılı hâle geldi. Bu ilişki, dil öğrenimini salt kültürel bir tercih olmaktan çıkarıp dinsel-pratik bir gereklilik hâline getirdi. Böylece Arapça, dinî kimliğin ve entelektüel sermayenin anahtarı olarak konumlandı.[124]

Dilsel hegemonya pratikleri sadece üstten-dayatılan idari kararlarla sınırlı kalmadı. Hukuki uygulama ve mahkeme pratikleri de yerel dillerin marjinalleşmesine katkıda bulundu. Mahkemelerde ve resmî kayıtlarda Arapça kullanımının tercih edilmesi, yerel halkı tercüman aracılığına veya Arapça öğrenmeye iten bir mekanizma üretti. Bu hukuki-teknik gereklilikler, dilsel asimilasyonun rutinleşmesini ve yerel kültürel formların kamu alanında görünmezleşmesini hızlandırdı. Dolayısıyla hâkim uygulamalar

123 Wıkıpedia, "Umayyad Caliphate" (Erişim 8 Kasım 2025)
124 Lapidus, *A History of Islamic Societies: Third Edition*, 60-61.

Arapçanın epistemik üstünlüğünü pekiştirdi. Yazılı hukukun kaynağı olarak Arapçanın önemi, yerel hukuki geleneklerin ve dillerin statüsünü zayıflattı.

Emeviler bu Araplaştırma politikalarını incelerken motivasyonu sadece idari rasyonalite veya dinî birliği sağlama çabasıyla açıklamak yetersiz kalacaktır. Bu noktada meselenin bir diğer ve belki de en kritik boyutunu ele almak gerekir. Emeviler, İslam'ın evrensel eşitlik ilkesinden ziyade Arap asabiyeti dürtüsüyle de hareket etmişlerdir.

Emevilerin Arap olmayan unsurlara yönelik politikası hem idari uygulamalarda hem de toplumsal örgütlenmede belirgin bir Arap merkezli yaklaşımın hâkim olduğunu göstermektedir. Fetihlerle İslam toplumuna dâhil edilen Farslar, Kıptiler ve diğer Arap olmayan unsurlar, başlangıçta mevali statüsünde ikinci sınıf bir konuma yerleştirilmiş ve bu durum Emevi yönetiminde sistematik bir nitelik kazanmıştır. Devlet yapısının Arap kabile asabiyetini esas alan karakteri, mevalinin hem sosyal hem de ekonomik alanlarda sınırlı bir hareket alanına sahip olmasına yol açmıştır.

Bu politikanın pratik görünümlerinden biri, mali ve idari uygulamalarda açık biçimde izlenmektedir. Haccac bin Yusuf gibi valiler döneminde mevalinin Müslüman olmasına rağmen cizye benzeri vergilere tabi tutulması, kadılık, valilik veya komutanlık gibi yüksek makamlara yalnızca Arapların getirilmesi, mevalinin siyasi temsilini ortadan kaldırmıştır. Ata (bağış) dağıtımında Araplara öncelik verilmesi, toplum içindeki hiyerarşik eşitsizliği kurumsallaştıran bir başka unsur olarak öne çıkmıştır.[125] Bütün bu uygulamalar, Emevilerin Arap olmayan unsurlara yönelik tavrının temelinde kültürel üstünlük, soy asabiyeti ve siyasi hegemonyayı koruma kaygılarının bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Bu dönemin sosyal yapısını belirleyen temel unsurlardan biri; mevalinin İslam toplumunda eşit statüye ulaşabilmesi için Arapçayı öğrenmesi ve Arap kültürel normlarına uyum sağlaması olmuştur. Ancak bu baskı, zaman içinde mevalinin ilmî alanlarda güç kazanmasına da zemin hazırlamış özellikle Arap dili ve İslami ilimlerde öne çıkan Fars kökenli âlimler, Arapçayı yalnızca öğrenmekle kalmamış, onu sistemleştiren ve kuramsallaştıran otoriteler hâline gelmiştir. Böylece Emevilerin Arap merkezli politikaları, uzun vadede mevalinin İslam medeniyetinin entelektüel omurgasını şekillendirmesine engel olamamış aksine bu süreci dolaylı biçimde teşvik etmiştir.

---

[125] Murat Erkoç, "İlk Dönem Arap Toplumunda Mevali Anlayışı", *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 7/25 (2020), 175-178.

Yukarıda değinildiği gibi başta Farslılar olmak üzere mevali, Arapların kendilerine şanlı geçmişleriyle bağdaşmayan bir nazarla baktıklarını, adalet ve eşitlik temelinde muamele görmediklerini ve kendilerinden daha aşağı bir mertebede telakki edildiklerini fark edince, eski itibarlarını geri kazanmanın ve azametlerini yeniden ihya etmenin yollarını aramaya koyuldular. İlim, bu gayeye ulaşmak için edindikleri vasıtalardan biri oldu. Zira ilim, sahibini yüceltir, şanını ve kıymetini artırır, soy asaleti ve sözde ırki üstünlük eksikliğini telafi eder. Bu sebeple mevali bu yolda bir yarışa girerek büyük bir mesafe katetmiş ve ilim mirasına büyük katkılar sağlamıştır. Öyle ki Emeviler döneminde başta dil ilimleri olmak üzere ilim meclislerini büyük oranda Fars asıllı Müslümanlar oluşturmaktaydı. Bu duruma İbni Haldun şu ifadelerle değinmiştir:[126]

> Tuhaf olan bir gerçek var ki İslam milleti içerisinde ilim ehlinin birçoğu acemlerden ibaretti. Bu durum hem şeri ilimlerde hem de akli ilimlerde söz konusuydu. İslam dininin ilk muhataplarının Araplar olmasına ve Kur'an'ın Arapça inmesine rağmen ilim ehli içerisinde Arap olarak gösterilen kişiler çoğunlukla ya acem asıllıydı ya da acem bir hocadan ders almıştı. Bunun sebebi ise Araplar ilk başlarda kendi sade ve bedevi yaşamları üzereydiler. Şeriata dair bilgiler ağızdan ağıza taşınır gönüllerde saklanırdı. Onlar yaşadıkları asırda talim, telif, tedvin gibi konuları bilmezlerdi. Doğrusu bunlarla uğraşmaya ihtiyaçları da yoktu. Bu durum sahabe ve tabiin döneminde de bu şekilde idi. Ta ki Harun Reşit zamanında Kur'an'ın ve hadisin zayi olunacağından korkulunca bu ilimler kaleme alınmaya başlandı. Bununla birlikte kendilerine kadar şifahi olarak aktarılan rivayetlerin sıhhatini tespit edebilmek için isnat ilmini geliştirdiler. Toplum içerisinde bu türden rivayetlerin yaygınlaşması özellikle acemler arasında dinî metinlerde sıklıkla hatalar yapmaya yol açtı. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için nahiv ilmi inşa edildi. Tam da bu noktada acemler ön plana çıkmaya başladılar. Onlar âdeta bu işin asıl yüklenicisi konumunda idiler. Araplar ise bu konuda onlara tabi olmuşlardı. Nahiv ilminde en yetkin olan Fars asıllı Sibeveyh idi. Ondan sonra Ebu Ali Farisi (ö. 377/987) ondan sonra da Zeccac (ö. 311/923) geliyordu ki, üçü de acemlerdendir. Onlar Arapçayı geliştirmiş, sistematize etmiş, kurallarını ve yapılarını tespit ederek kendilerinden sonra gelen nesillere aktarmışlardır. Bununla birlikte

[126] İbni Haldun, *Kitabü'l-İber (Kitabü Tercemani'l-İber) ve Divanü'l-mübtedeʾ ve'l-haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahüm min-Zevi's-Sultani'l-Ekber*, thk. Halil Şehade (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1988), 1/747-749.

> fıkıh usulü âlimlerinin neredeyse tamamı, kelamcıların ve müfessirlerin ise çoğu acemlerden oluşuyordu. Bu durum Hz. Peygamberin "Eğer ilim göklerin sinesinde saklansaydı Farslardan bir topluluk muhakkak ona erişirdi" sözünü tasdik etmektedir. Bu çağa şahitlik eden Araplar ise genellikle Abbasi devleti içerisinde siyaset ile meşgul olmuşlar, ilim yerine saltanatı tercih etmişlerdi.

İbni Haldun'un tespitleri, bu tarihî tablonun toplumsal ve ilmî sonuçlarını daha belirgin hâle getiren bir nazar sunmaktadır. İslami ilimlerin teşekkül sürecinde belirleyici rol oynayanların büyük ölçüde acemler olması, yalnızca bireysel kabiliyet meselesi değil fethedilen bölgelerin sahip olduğu kadim ilmî miras ile Arap toplumunun erken dönemdeki sosyo-kültürel yapısı arasındaki farktan kaynaklanan doğal bir sonuçtur. Zira İslam fetihleri, farklı medeni birikimlere sahip pek çok siyasal ve kültürel birimi bünyesine katmış bu topraklar, nispi farklılıklar gösterse de Arapların Cahiliye Döneminde henüz erişmediği entelektüel merhaleleri geçmişti. Mısır ve Suriye örneğinde, fetih öncesi dönemde bu bölgeler Bizans egemenliği altında kalarak güçlü bir ilmî ve edebî geleneğe sahipti. İskenderiye merkezli ilmî faaliyetler ile Şam-Beyrut hattındaki eğitim ve edebiyat kurumları, bölgede bir kültürel dinamizm yaratmıştı. Benzer şekilde İran coğrafyasında Kisra Enuşirvan (ö. 579) döneminde özellikle Atina Okulu 529 yılında I. Iustinianos tarafından kapatılınca pek çok ilim adamı İran'a iltica etmiş ve Enuşirvan tarafından çok iyi karşılanmıştı. Onun zamanında ilmî kitaplar Yunanca ve Süryanice'den Pehlevice'ye tercüme ettirildi. Bu dönemde Cündişapur şehri, İskenderiye ve Beyrut ile mukayese edilebilecek düzeyde kurumsal eğitim kimliğiyle öne çıkmaktaydı.[127]

Bu tarihî-medeni çerçeve içinde fethedilen yerel halkların genellikle mevali olarak adlandırılan Arap olmayan Müslüman toplulukların dinî ve entelektüel dönüşüm sürecine dâhil oluşu, İslami ilimlerin gelişiminde belirleyici bir etken olmuştur. Mevcut entelektüel donanım ve kurumsal miras, bu toplulukların Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh, tıp, felsefe ve çeviri faaliyetleri gibi alanlarda hızla etkin aktörler hâline gelmesine imkân verdi. Böylece İslami ilim geleneğinin kurumsallaşması ve yayılması büyük ölçüde onların katkılarıyla şekillendi.

Resulullah ve raşit halifeler dönemini takiben oluşan ilmî hareketin seyri izlendiğinde, acem kökenli Müslümanların hem teorik hem pratik sahada ön saflarda yer aldığı ilim ve irfanın taşınması, üretilmesi ve nesiller

---

127 Neccar, *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi*, 84.

arası aktarımında önemli rol oynadığı açıkça görülür. Mevali, sahip olduğu önceki ilmî birikimi İslami çerçeve içinde dönüştürerek hem kendi sosyal statüsünü yeniden tanımlamış hem de erken İslam medeniyetinin ilmî rönesansına maddi ve fikrî katkıda bulunmuştur.

O dönemde mevcut âlimlerin sayısına dair niceliksel bir döküm yapmak ve Araplarla mevali arasındaki oranı kesin olarak belirlemek mümkün değildir. Bununla birlikte klasik kaynakların ortak kanaati, ilmî faaliyetlerde mevalinin belirgin bir ağırlığa sahip olduğu yönündedir. İbni Abdirabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdü'l-Ferid*'inde naklettiği şu rivayet, söz konusu durumu açıklayıcı bir mahiyet taşımaktadır: [128]

> İbni Ebu Leyla şöyle anlatır: "Bana, Arap asabiyetine son derece bağlı, dindar bir kimse olan İsa bin Musa, 'Basra'nın fakihi kimdir?' diye sordu. 'Hasan-ı Basri' dedim. 'Peki sonra kim?' dedi. 'Muhammet bin Sirin' cevabını verdim. Bunun üzerine 'Bu ikisi kimlerdendir?' diye sordu. 'mevalidendir' dedim. Ardından, 'Mekke'nin fakihi kimdir?' diye sordu. 'Ata bin Rebah, Mücahit bin Cebr ve Süleyman bin Yesar' dedim. 'Peki bunlar kimlerdendir?' dedi. 'Mevalidendir' diye cevap verdim. Sonra 'Medine'nin fakihleri kimlerdir?' dedi. 'Zeyd bin Eslem, Muhammet bin Münkedir ve Nafi bin Ebu Necih' dedim. 'Peki bunlar kimlerdendir?' diye sordu. 'Mevalidendir' cevabım üzerine yüzünün rengi değişti. Ardından, 'Kuba ehlinin en fakihi kimdir?' dedi. 'Rebiatü'r-Rey ve İbni Ebü'z-Zinad' diye cevap verdim. 'Peki bu ikisi kimlerdendir?' diye sorunca yine 'Mevalidendir' dedim. Yüzündeki öfke daha da belirginleşti. Devamla, 'Yemen'in fakihi kimdir?' dedi. 'Tavus, oğlu ve İbni Münebbih' dedim. 'Peki bunlar kimlerdendir?' diye sorunca, 'Mevalidendir' karşılığını verdim. Bu sefer şah damarları şişti ve öfkeyle yere oturdu. Daha sonra 'Horasan'ın fakihi kimdir?' dedi. 'Ata bin Abdullah el-Horasani' diye cevap verdim. 'Peki bu Ata kimlerdendir?' diye sorunca, 'Mevalidendir' dedim. Yüzü iyice karardı, neredeyse siyaha döndü ve ben onun bu hâlinden korktum. Sonra 'Şam'ın fakihi kimdir?' dedi. 'Mekhul' dedim. 'Peki o kimlerdendir?' diye sorunca, 'Mevalidendir' cevabını verdim. Derin bir nefes aldı. Son olarak 'Kûfe'nin fakihi kimdir?' dedi. Allah'a yemin ederim ki, eğer ondan çekinmeseydim 'Hakem bin Utbe ve Ammar bin Ebu Süleyman' derdim. Fakat onda bir kötülük emaresi görünce 'İbrahim en-Nehai ve

[128] İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 3/363.

eş-Şa'bi' dedim. Bunun üzerine 'Peki bu ikisi kimlerdendir?' diye sordu. 'Araplardandır' deyince 'Allahu Ekber!' dedi ve sakinleşti."

Acemlerin daha önce de değinildiği gibi en çok meşgul oldukları ilimlerden biri nahiv ilmi olmuştur. Basralı ünlü hatip Halit bin Safvan el-Minkari (ö. 135/752-53) nahiv ilmi ile meşgul olan Farslıların yanından geçince "Sizler sürekli Arapça hakkında konuşuyorsunuz. Oysaki onu ilk bozan da yine sizsiniz."[129] tepkisi acemlerin dilin bozulmasındaki rolünü ve yine aynı şekilde nahiv ilminin temellerinin atılmasındaki katkılarını göstermektedir.

Mevalinin Arap olmamaları göz önünde bulundurulduğunda Arap diline ve onunla ilgili şeylere en ilgisiz insanlar olmaları beklenirdi. Fakat onların kabiliyetleri, arzuları ve hırsları, tüm bu zorlukları aşmalarını sağladı. Hatta aralarından Arap dilinin kurallarını koymaya ve Arap şiirini rivayet etmeye katkıda bulunan büyük âlimler ortaya çıktı.

Örneğin mevaliden olan Abdullah bin İshak (ö. 117/735), nahiv gramer ve dil âlimiydi. Öğrencisi İsa bin Ömer ile birlikte şiirlerindeki dil hataları yüzünden eski Arap şairlerini eleştirirdi. Bu eleştirilerden ünlü şair Ferezdak da (ö. 114/732) nasibini almıştır. Ferezdak bu eleştirilerine cevap olarak onu şiiriyle hicvetmiştir:

فلو كانَ عبدُ الله مَوْلَى هجوتُه ... ولكنّ عبدَ الله مَوْلَى مَوَالِيَا

*Eğer Abdullah azatlı köle olsaydı onu hicvederdim. Ancak o azat edilmiş kölelerin azatlığıdır.*[130]

İbni Ebu İshak da cevaben "Her zaman yaptığı gibi bu şiirinde de hata yapmıştır. Aslında مولى موالٍ demesi gerekirdi." diyerek onu susturmuştur.[131]

Halit bin Velit'in azatlısı olan ve hem Emevi hem de Abbasi dönemlerini idrak eden aynı zamanda mevaliden olan İsa bin Ömer de erken nahiv geleneğinin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. Nahiv ilminde yetmişten fazla eser kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Bununla birlikte klasik kaynaklarda yalnızca *el-Cami*ʿ ve *el-İkmal* adlı iki kitabının ismi açıkça zikredilir. Bazı rivayetlerde Sibeveyh'in *el-Kitab*'ını, İsa bin Ömer'in *el-Cami*ʿ adlı eserini genişletip sistematik hâle getirerek Halil bin

129 İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 2/307.

130 Sibeveyh, *el-Kitab*, thk. Abdüsselâm Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1408), 3/313. İbni Ebu İshak, Hadrami'lerin azatlığıdır. Onlar da Abdüşşems oğullarının azatlığıdır.

131 Mufaddal bin Muhammet Tenuhi, *Tarihu'l-Ulemai'n-Nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin ve Gayrihim*, thk. Abdülfettah Hulv (Kahire: Daru Hicr, 1996), 154.

Ahmet ve diğer nahiv otoritelerinin görüşleriyle zenginleştirerek meydana getirdiği iddia edilmektedir. Nitekim aktarıldığına göre Sibeveyh, hocası İsa bin Ömer'den ayrılıp Halil bin Ahmet'in meclislerine devam etmeye başladığında, Halil bin Ahmet kendisine İsa'nın eserleri hakkında soru sormuştur. Bunun üzerine Sibeveyh şu cevabı vermiştir: "İsa bin Ömer nahiv üzerine yetmişten fazla eser telif etti. Zengin bir kimse bu kitapların tamamını toplamıştı. Ancak daha sonra başına bir afet geldi ve eserlerin büyük bölümü yok oldu. Bu külliyattan geriye yalnızca iki kitap kalmıştır. Bunlardan biri *el-İkmal*'dir. Fars bölgesinde falancanın yanında bulunmaktadır. Diğeri ise *el-Cami*ʿ'dir. İşte üzerinde çalıştığım ve anlaşılması güç yerlerini size sorduğum eser budur." Bu sözleri dinleyen Halil bin Ahmet bir süre sessiz kalmış, ardından başını kaldırıp "Allah İsa'ya rahmet etsin" demiş ve şu şiiri inşat etmiştir:[132]

ذَهَبَ النَّحْوُ جمِيعا كُلُّهُ ... غير مَا أحْدث عِيسَى بنُ عُمرْ

ذاكَ إكْمالُ وَ هَذَا جامِعٌ ... وهما لِلنَّاسِ شَمْسٌ وقمرْ

*Nahiv külliyen yok olmuştur. İsa bin Ömer'in ortaya koydukları dışında.*

*İşte el-İkmal ve el-Cami*ʿ*. Bu ikisi insanlar için güneş ve kamer.*

İsa bin Ömer, dil konusunda Araplara meydan okur ve Nabiga gibi meşhur şairleri bazı şiirlerinde hata yapmakla suçlardı.[133]

Benî Bekr bin Vail'in azatlığı olan İran asıllı Hammad er-Raviye, (ö. 160/776) Arapların ahbarı, nesepleri, eyyamı, şiirleri ve dilleri konusunda insanların en ileri gelenlerindendi. Emevi halifeleri ona Arapların eyyamı ve ilimleri hakkında sorular sorardı. Bir gün Velit bin Yezit, meclisine geldiğinde ona "Ne ile bu 'çok rivayet eden/raviye' ismini hak ettin?" diye sordu. O da: "Ey müminlerin emiri, tanıdığınız, adını duyduğunuz her şairden şiir rivayet ederim. Sonra tanımadığınız ve adını duymadığınız daha fazlasından da rivayet ederim. Ayrıca bana eski veya yeni bir şiir okunduğunda, eskisini yenisinden ayırırım." Velit, bunun üzerine "Peki, ezberlediğin şiirin miktarı ne kadardır?" diye sordu. O da "Çoktur. Size alfabenin her harfi için İslam dönemi şiirleri hariç Cahiliye Döneminden mukatta (kısa şiirler) dışında yüz büyük kaside okuyabilirim." dedi.[134]

Aslen Arap olmayan ve mevaliden olan daha pek çok dil âlimini saymak mümkündür. Burada sorulması gereken asıl soru şudur: Mevaliyi ilimle

---

[132] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat ʿala Enbahi'n-Nühat*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Darü'l-Fikiri'l-Arabi, 1406), 2/347.

[133] Neccar, *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi*, 91.

[134] İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan* (Beyrut: Daru Sadır, 1900), 2/206.

meşgul olmaya, onda sivrilmeye, fikrî harekete önderlik etmeye ve Arapları bu denli büyük ölçüde geçmeye iten sır nedir? İbni Haldun, yukarıda değinildiği üzere bunun sebebinin Arapların İslam'dan önce bedevilik aşamasında olmaları, bu yüzden onlarda bilimsel araştırma melekesinin veya ilimde süratle yükseltecek hazırlığın mevalide olduğu gibi bulunmamasını zikretmiştir. Ancak Corci Zeydan (1861-1914) konuya daha farklı bir açıdan yaklaşmıştır. O, bu konudaki düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir:[135]

> Dilin fesada uğraması ve kıraat farklılıklarının ortaya çıkması üzerine halifeler Kur'an'ı toplamaya ve tedvin etmeye karar verdiklerinde, onu ezberlemeye en fazla gayret gösterenler, Arap olmayan Müslümanlar yani mevali idi. Mevalinin çoğunluğu ise o dönemde medeniyet ve ilim ehli olan Farslardan oluşuyordu. Araplar da onların bu yönünü biliyor ve kabul ediyorlardı. Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmuştur: "İlim Süreyya yıldızına asılmış olsa bile, Fars ehlinden bir topluluk ona mutlaka ulaşırdı." Öte yandan Farslar da Arapların kendilerinden egemenlik, peygamberlik ve fethin heybeti gibi konularda üstün olduklarını görüyorlardı. Bu sebeple İslam'ın yeni durumunun gerektirdiği şekilde ilim yoluyla onlara yakınlaşmaya başladılar. Devletin ilk dönemlerinde ilim; Kur'an okumak, ezberlemek, tefsir etmek, hadis toplamak, isnadını yapmak ve ezberlemekten ibaretti. Bu nedenle hafızların, dilcilerin, kıraat âlimlerinin, muhaddislerin, fakihlerin ve müfessirlerin çoğu acemlerdendi.

Corci Zeydan'ın değerlendirmesinde dikkat çeken husus başta Fars asıllılar olmak üzere mevalinin Araplarla kendileri arasındaki mesafeyi kapatmak üzere ilme yoğunlaştıkları tespitidir. Benzer bir tespit de Muhammet Tayyip Neccar'a (1916-1991) aittir. O, bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır:[136]

> Gerçek şu ki, mevali, Arapların kendilerini hor görmesini hissettiğinde ve Emevi dönemindeki Arap asabiyetinin kıvılcımlarının saçıldığını gördüğünde ve bu sebeple haklarının çiğnendiğini, mevkilerinin düştüğünü fark ettiğinde, bu durum psikologların aşağılık kompleksi dediği şeyi ruhlarında oluşturdu. Araplarla eşit bir seviyede durabilmek ve bu tür bir aşağılanma ve horlanmaya maruz kalmamak için şan ve şerefe giden bir yol aramaya başladılar. İlim, o gayeye ulaşmak için edindikleri vasıtalardan biriydi. Ve daha önce belirtildiği gibi ufukları

---

135 Corci Zeydan, *Tarihu't-Temeddüni'l-İslami* (Mısır: Müessesetü Hindavi, 2012), 3/62.
136 Neccar, *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi*, 94.

> Arapların ufkundan daha geniş ve kabiliyetleri daha fazla olduğu için bu ilmî alanda büyük bir başarı elde ettiler ve emellerine ulaştılar. Zira ilim, sahibini yükseltiyor, onu takdir ve saygı duyulan bir konuma getiriyordu.

Avusturyalı müsteşrik Alfred von Kremer, nahvin doğuş sebebine tamamen farklı bir zaviyeden yaklaşmaktadır. Von Kremer, nahvin doğuşunu dilsel bir yozlaşmaya karşı geliştirilen bir savunma mekanizması olarak değil dışsal ve pragmatik bir zorunluluk olarak okumayı tercih eder. Von Kremer, nahvin Arap dehasının bir ürünü olduğu tezini reddederek şu iddiaları öne sürer: "Halk arasında ve kaynaklarda sıkça tekrarlanan 'Basra'da dilin bozulmaya başlaması üzerine, Arapçayı gelecekteki muhtemel bir çöküşten ve yozlaşmadan kurtarmak amacıyla gramer kurallarının tedvin edildiği' yönündeki o meşhur anlatı, bilimsel açıdan hiçbir geçerliliğe sahip değildir. Açıkça ifade etmek gerekir ki bu rivayet, tamamen temelsizdir ve üzerine herhangi bir tarihsel hüküm bina edilemez."[137]

Von Kremer'e göre Arap gramerinin asıl mimarları Araplar değil Aramiler ve Farslar gibi yabancı unsurlardır. Ona göre nahiv ilmi, bir dil koruma kaygısından ziyade bir dil öğrenme ihtiyacından doğmuştur. İddiasını şu sosyolojik temele dayandırır: "İslam coğrafyasında yaşayan yabancı unsurlar özellikle de hayatlarını bilimsel araştırmalara ve entelektüel faaliyetlere adamak isteyen Arap olmayan milletler, Arapçayı doğru okuyup yazabilmek için sistematik kurallara ihtiyaç duymuşlardır. İşte bu ihtiyaç, onları dilin kurallarını belirlemeye itmiştir." Dolayısıyla Von Kremer'in perspektifinden bakıldığında nahiv, Arapların kendi dillerine hizmeti değil yabancıların Arapçaya nüfuz edebilmek için geliştirdikleri pragmatik bir araçtır.[138]

Sonuç olarak mevalinin Arap diline yönelmesi ve başta nahiv ilmi olmak üzere dil ilimlerini geliştirip sistematize etmeleri şu iki muhtemel hususun neticesinde gelişmiştir:

### a) Dinî Bir Gereklilik Olarak Arapça: Vahyi Anlama Arzusu

Mevalinin Arapçaya yönelmesinin ilk ve en temel motivasyonu, yeni kabul ettikleri dinin özüne vakıf olma arzusudur. İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet Arapça idi. Özellikle Cündişapur ve İskenderiye gibi

---

137 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 26.
138 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 26.

köklü ilim merkezlerinden gelen ve Zerdüştilik, Maniheizm veya Hristiyanlık gibi karmaşık teolojik altyapılara sahip kültürlerin mensupları için yeni bir dine geçiş köklü bir dönüşüm demekti.

Dinin temelini oluşturan fıkıh, tefsir, hadis ve kıraat gibi ilimlerin tamamı Arapça üzerine bina edilmişti. Bir Fars veya Kıpti'nin, inancını derinlemesine kavraması, ibadetlerini doğru icra etmesi ve kâmil bir Müslüman olabilmesi, bu dilin inceliklerine hâkim olmasını zorunlu kılıyordu. Mevalinin bu dinî ilimlerde zirveye çıkması (Hasan el-Basri, İbni Sirin, Ata bin Ebu Rebah gibi) tesadüfi değil bu temel dinî gerekliliğe verdikleri ciddi eğilimin bir sonucudur.

**b) Sosyo-Politik Bir Zorunluluk: İkinci Sınıf Statüden Kurtulma**

Mevalinin Arapçaya yönelişinin diğer boyutu, Emevilerin uyguladığı ayrımcı politikalardan kaynaklanan sosyal ve ekonomik baskıdır. Emevilerin Arap asabiyetini devlet politikası hâline getirmesi herkesçe malum olan bir konudur.

Mevali ve özellikle Farslar, Emevi toplumunda soy asaleti üzerinden Araplarla rekabet edemeyeceklerini anlamışlardı. Emevi politikaları, onlarda psikolojik bir aşağılık kompleksi yaratmış, onları kaybettikleri itibarı yeniden kazanmanın yollarını aramaya itmiştir. Bu konuda buldukları çözüm, muhtemelen nesep ile elde edemedikleri statüyü ilim ile elde etmek olmuştur.

Bu noktada Arapça, mevali için çift taraflı keskin bir kılıca dönüşmüştür. Bir yandan Kur'an'ı anlamanın manevi anahtarı olurken diğer yandan sosyal ve siyasi hayatta var olabilmenin yegâne aracısı olmuştur.

Onlar sadece Arapçayı öğrenmekle kalmamış aynı zamanda Arapları kendi dillerinde yenmek için o dilin kurallarını da bizzat kendileri vazetmişlerdir. Abdullah bin İshak, İsa bin Ömer, Sibeveyh ve daha pek çok Fars kökenli âlimlerin Arap dilbilgisinin temellerini atması bir tesadüf değildir. Bu, "Siz bizim soyumuzu küçümsüyorsunuz ama biz sizin dilinizi sizden daha iyi biliyor, hatta onun kurallarını biz koyuyoruz." demenin entelektüel bir yolu olmuştur.

Mevalinin Arapçaya yönelişi, samimi bir dinî arayış ile hayati bir sosyal hayatta kalma stratejisinin birleşimidir. Kur'an'a duydukları saygı, onları Arapça öğrenmeye çekerken Emevilerin sosyal ve ekonomik dışlaması onları bu dili sistematize etmeye itmiştir. Mevali, bu mecburiyeti bir fırsata çevirerek kendilerini dışlayan bir sistemin temel aracı olan dilde temayüz etmiş ve İslam medeniyetinin ilmî yapısını bizzat inşa ederek sosyal

statülerini yeniden tanımlamayı başarmışlardır. Şunu da belirtmek gerekir ki Fars asıllı dilcilerin neden Arapça gramerini tesise ve geliştirmeye yöneldiklerini tamamen kestirebilmek ya da bu konuda kesin bir yargı belirtmek etik ve ahlaki değildir. Bu konuda yapılan izahatlar ancak bir yorum veya çıkarım kabilindendir. Yoksa niyet okumak değildir.

## 2.2. Nahiv İlminin Kurucusu

Nahiv kaideleri, hicri ikinci asrın ortalarında başlayan tedvin hareketinden çok önce, Arapların dil melekelerinde ve zihinsel yapılarında bilkuvve olarak mevcuttu. O dönemde nahiv, kitap sayfalarına hapsolmuş donuk kurallar bütünü değil fasih Arapların selikalarında yaşayan canlı bir sanattı. Ancak İslam fütuhatıyla birlikte sınırların genişlemesi ve Arap olmayan unsurların İslam toplumuna yoğun katılımı, dilde kaçınılmaz bir etkileşimi beraberinde getirdi. Bu süreçte lahn olarak adlandırılan dil hatalarının yaygınlaşması, zihinlerdeki bu örtük kuralların açığa çıkarılmasını ve bir savunma mekanizması olarak sistemleştirilmesini zorunlu kıldı.

Bu ilmi, disipline kavuşturan ilk ismin tespiti ise tarihsel bir muamma olarak karşımızda durmaktadır. Klasik kaynakların aktardığı rivayetler, nahvin ilk vazı‘ı konusunda çoğunlukla Ebü’l-Esvet üzerinde yoğunlaşsa da bu rivayet zinciri genellikle onu Hz. Ali’ye dayandırmaktadır. Geleneğe göre Ebü’l-Esvet, bu ilmin temel ilkelerini ve metodolojisini bizzat Hz. Ali’nin direktifleriyle oluşturmuştur. Ancak bu konudaki haberlerin çeşitliliği ve yer yer çelişkili yapısı, kesin bir hükme varmayı zorlaştırmaktadır.

Öte yandan meseleye modern bir perspektifle yaklaşan dilbilimciler ve müsteşrikler (oryantalistler), klasik rivayetlerin çizdiği bu tabloya şüpheyle yaklaşmaktadırlar. Onlara göre bir ilmin doğuşunu tek bir isme veya mucizevi bir ana indirgemek, tarihsel sürecin karmaşıklığıyla örtüşmemektedir. Bu sebeple nahvin kurucusu meselesi sadece bir isim tespiti değil aynı zamanda Arap dil tarihinin nasıl okunduğuna dair metodolojik bir tartışmanın da merkezidir. Dolayısıyla nahvin kurucusunun kim olduğuna yönelik öne sürülen iddiaları klasik ve modern olmak üzere iki başlıkta incelemek mümkündür.

### 2.2.1. Nahvin Kurucusuna Dair Klasik Görüşler

Nahiv ilminin temellerinin ilk kim tarafından atıldığı meselesi, klasik dönem âlimleri arasında muhtelif rivayetlerin ve farklı görüşlerin odağı olmuştur. Tabakat, edebiyat ve dil tarihi kitaplarında dağınık hâlde bulunan

bu rivayetler incelendiğinde, nahiv ilminin vazı‘ı hakkındaki görüşlerin daha sonra detaylı izah edilmek üzere şu sekiz temel eksende toplandığı görülmektedir:[139]

1. Müstakil Olarak Hz. Ali: Kimi kaynaklar aracıları çıkararak nahvi doğrudan ve sadece Hz. Ali'ye nispet eder.

2. Müstakil Olarak Ebü'l-Esvet: Bir grup âlim, bu ilmin kurucusu olarak sadece tabiin âlimi Ebü'l-Esvet'i işaret eder.

3. Hz. Ali'nin Emri ve Rehberliğiyle Ebü'l-Esvet: Diğer bir grup Ebü'l-Esvet'in bu ilmi kurduğunu kabul etmekle birlikte, bunu Hz. Ali'nin doğrudan emri ve yönlendirmesiyle yaptığını belirtir.

4. Ziyat bin Ebih'in Emriyle Ebü'l-Esvet: Bazı rivayetler, kuruluş sürecini dönemin Irak valisi Ziyat bin Ebih'in talimatıyla Ebü'l-Esvet'e dayandırır.

5. Hz. Ömer'in Emriyle Ebü'l-Esvet: Daha nadir bir görüşe göre ise süreç, Hz. Ömer'in emriyle Ebü'l-Esvet tarafından başlamıştır.

6. İbni Abbas'ın Teşvikiyle Ebü'l-Esvet: Bir diğer görüş, bu girişimin arkasında Abdullah bin Abbas'ın teşviki olduğunu söyler.

7. Ebü'l-Esvet ve Öğrencileri: Nahvin Ebü'l-Esvet ve onun yetiştirdiği öğrencilerin ortak çalışmasıyla ortaya çıktığını savunanlar da vardır.

8. Ebü'l-Esvet'in Öğrencileri: Son olarak nahvin kuruluşunu Ebü'l-Esvet'e değil onun öğrencilerinden Nasr bin Asım el-Leysi, Abdurrahman bin Hürmüz A‘rec (ö. 117/735) veya Yahya bin Yamer'e (ö. 89/708) atfeden rivayetler de mevcuttur.

Bu genel tasniften sonra klasik kaynaklarda yer alan detaylı rivayetlere ve delillere yakından bakmak gerekmektedir.

### 1. Müstakil Olarak Hz. Ali

Kimi kaynaklar aracıları çıkararak nahvi doğrudan Hz. Ali'ye nispet eder. Bu görüşe göre nahvin kavramsal çerçevesi ve temel ilkeleri bizzat Hz. Ali'nin zihninde şekillenmiştir. Rivayetlere göre Hz. Ali, acem unsurların Arap toplumuyla karışması neticesinde dildeki bozulmayı ilk fark eden ve bu

[139] Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 35-38.

gidişata dur demek için nahvin temellerini atmak suretiyle harekete geçen ilk şahsiyettir.[140]

Kemalettin Enbari (ö. 577/1181) nahvi ilk defa kuran, kurallarını tesis eden, sınırlarını belirleyen kişinin Hz. Ali olduğunu savunmuştur.[141]

Yakut Hamevi *Mucemü'l-Üdeba* eserinde Cahız'ın Arapça ilmini ilk defa kuran kişinin Hz. Ali olduğu, Ebü'l-Esvet'in ise bu ilmi ondan öğrendiği şeklindeki görüşünü aktarmıştır.[142]

İbnü'l-Kıfti (ö. 646/1248) cumhur ulemanın nahvi ilk defa kuran kişinin Hz. Ali olduğu konusunda ittifak ettiğini belirtmiştir.[143]

Bir rivayete göre Hz. Ali, bir bedevinin Kur'an okurken لا يَأكُلُهُ إلا الخَاطِئِينَ *"Onu da ancak hata edenler yer."*[144] ayetini irap hatasıyla (الْخَاطِؤُنَ demesi gerekirken الخاطئين demiş) okuduğunu duymuş ve bunun üzerine nahiv kurallarını koymuştur.[145]

Şunu belirtmek gerekir ki nahiv ilmini kurmak özel bir ihtimamı, hayatın genel meşgalelerinden sıyrılmayı, Arap kelamını en ince ayrıntısına kadar araştırmak için uzun vakitler harcamayı, yoğun bir zihinsel mesaiyi ve kurallar istinbat etmeyi gerektiren devasa bir iştir. Böyle bir çalışma ise ancak üzerinde emniyet sağlandığı, huzurlu ve istikrarlı bir hayat ikliminde neşvünema bulabilir.

Oysa Hz. Ali'nin hayatı çetin mücadeleler, şiddetli çatışmalar ve sarsıcı olaylarla geçmiş dört bir yanı kargaşa ve fitne dalgalarıyla kuşatılmıştır. Hâl böyleyken, onun bu denli büyük bir işin yükünü omuzlayacak geniş ve müsait bir vakti bulabilmesi de ispatı zor bir husustur. Yine de onun dilde temel sayılabilecek bazı yüzeysel kuralların bilgisine sahip olduğu düşünülebilir. Ancak çoğu Şia raviler tarafından abartılarak nakledilen Hz. Ali'nin nahvi kurmuş olması ihtimali hâlâ ispata muhtaç durumdadır.

### 2. Müstakil Olarak Ebü'l-Esvet

Nahvin tarihinden bahseden kimi raviler bu ilmi ilk istinbat eden ve onu yokluktan varlık sahasına çıkaran kişinin Ebü'l-Esvet olduğunu iddia etmiştir. Nahve dair ortaya koyduğu birtakım bilgiler bizzat kendi el

---

140 Kemalettin Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba,* thk. İbrahim Samerrai (Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985), 19.
141 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 17.
142 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 4/1465.
143 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/39.
144 Hakka 69/37.
145 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 19.

yazısıyla görülmüş ve o, bu ilmi kendisinden önceki hiç kimseye nispet etmemiştir.[146]

Nahiv ilmini müstakil olarak Ebü'l-Esvet'e nispet eden ilk kaynaklardan biri İbni Sellam Cumahi'dir (ö. 231/846). O, *Tabakatü fuhûli'ş-şuʿarâʾ* adlı eserinde Basra ekolünün önceliğini vurgulayarak şunları kaydeder:[147]

> Arapça konusunda Basralıların bir önceliği vardır. Onlar nahiv, lügat ve garip kelimelerle yakından ilgilenmişlerdir. Arapça ilminin temellerini atan, onun kapılarını açan, yolunu belirleyen ve kıyas metodunu ortaya koyan ilk kişi Ebü'l-Esvet'tir. O, Arapların konuşmalarının bozulduğunu, doğal dil yeteneğinin zayıfladığını ve artık nahiv kurallarına dayanmayan bir dilin hâkim olduğunu, hatta toplumun ileri gelenlerinin dahi dil hataları yaptığını görünce harekete geçmiştir. Bu doğrultuda fail, meful, muzaf, harficerler ile ref, nasp ve cezm konularını belirlemiştir.

Bu tespitten sonra gelen pek çok kaynak bu görüşü desteklemiştir. Ebü't-Tayyip Lügavi (ö. 351/962) *Meratibü'n-Nahviyyin* eserinde "İnsanlar için nahvin kurallarını ilk çizen Ebü'l-Esvet'tir."[148] derken İbni Hacer Askalani (ö. 852/1449) *el-İsabe*'de "Arapçayı ilk vazeden ve Mushaf'ı ilk noktalayan odur."[149] ifadesini kullanmıştır.

Rivayet edildiğine göre Ebü'l-Esvet'i nahiv kurallarını vazetmeye iten sebeplerden biri, kızıyla yaşadığı o meşhur hadisedir. Olay şöyle cereyan etmiştir: Kavurucu sıcakların (kayz) hâkim olduğu boğucu bir günde kızı babasıyla otururken sıcağın şiddetinden duyduğu hayreti ifade etmek ister ve (irap hatası yaparak) şöyle der: ما أَشَدُّ الحَرّ (sıcağın en şiddetlisi nedir?) Bunu bir istifham cümlesi zanneden babası Ebü'l-Esvet, kızına şu cevabı verir: "el-Kayz (yaz ortası sıcağı) yani şu an içinde bulunduğumuz vakittir kızım." Babası, kızının sözünü gramer yapısı gereği bir soru olarak algılayıp cevaplayınca, kız şaşırıp kalır ve hatası kendisine zahir olur. Durumu kavrayan Ebü'l-Esvet, kızının aslında soru sormak değil taaccüp etmek istediğini anlar ve ona şöyle der: "Ey kızım! (Öyle deme), ما أَشَدَّ الحَرَّ (Sıcak ne kadar da şiddetli!) de." (Burada kelime sonunu mansup okutarak cümleyi

---

146 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/42.

147 İbni Sellam Cumahi, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara*, thk. Mahmut Muhammet Şakir (Cidde: Darü'l-medenî, ts.), 1/12.

148 Ebü't-Tayyip Lügavi, *Meratibü'n-Nahviyyin*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 6.

149 İbni Hacer Askalani, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcut (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/456.

soru kalıbından çıkarıp taaccüp kalıbına sokmuştur.) Bu olayın ardından Ebü'l-Esvet dildeki bu tür karışıklıkları önlemek için taaccüp, fail ve meful baplarını kaleme almıştır.[150]

Başka bir rivayete göre Ebü'l-Esvet bir gün evine girdiğinde, kızlarından biri gökyüzüne bakarak (niyeti hayranlık ifade etmek olsa da gramer hatasıyla) şöyle demiştir: ما أَحْسَنُ السَماءِ (Gökyüzünün en güzel şeyi nedir?) Kızının soru sorduğunu zanneden Ebü'l-Esvet, "Yavrucuğum, yıldızlarıdır." cevabını vermiş, bunun üzerine kızı, maksadını şöyle açıklamıştır: "Babacığım, ben gökyüzündeki herhangi bir şeyin hangisinin daha güzel olduğunu sormak istemedim. Ben sadece onun güzelliğine olan hayranlığımı (taaccübümü) ifade etmek istedim." Ebü'l-Esvet durumu anlayınca kızını düzeltmiş "O hâlde (hayranlığını belirtmek için kelimenin sonuna fetha okuyarak) ما أَحْسَنَ السَماءَ Gökyüzü ne kadar da güzel!) demeliydin." demiştir. İşte bu olayın Ebü'l-Esvet'i insanların dillerini düzeltecek olan o ilk gramer kitabını (veya sayfalarını) yazmaya sevk ettiği söylenir.[151]

Ebü'l-Esvet'in oğlu Ebu Harb'in bizzat aktardığına göre babasının nahiv ilminde ilk ortaya koyduğu konu taaccüp bahsidir. Bu rivayet, kızıyla yaşadığı o meşhur gökyüzü diyalogunu destekler niteliktedir. Ancak diğer bir görüşe göre ise Ebü'l-Esvet'in ilk kaleme aldığı ve kurallarını belirlediği konular şunlardır: Fail, meful, muzaf ve kelimelerin sonunu değiştiren ref, nasp, cer ve cezm edatlarıdır.[152]

Bir diğer rivayete göre Ebü'l-Esvet'in Nevbendecan ahalisinden Fars asıllı adı Sa'd olan biriyle diyalogu onu nahvi kurma fikrine itmiştir. Bu adam, ailesinden bir grupla birlikte Basra'ya gelmiş ve Kudame bin Maz'un'a, kendisinin vasıtasıyla Müslüman olduklarını iddia etmiş, böylece onun mevalisinden olmuşlardı. Sa'd, atını yedeğinde çeker vaziyette Ebü'l-Esvet'in yanından geçerken Ebü'l-Esvet ona 'Neyin var ey Sa'd, neden atına binmiyorsun?' diye sormuş. Sa'd إن فَرَسِي ظَالِعا (atım topallıyor) cevabını vermişti. Hâlbuki (gramer açısından haberin merfu olması gerektiği için) ظَالِعٌ demek istemişti. Orada bulunanlardan bazıları onun bu hatasına gülünce Ebü'l-Esvet: 'Bu mevlalar İslam'a rağbet gösterip bu dine girdiler ve bizim

150 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 21.
151 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.
152 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

kardeşlerimiz oldular. Keşke onlara (doğru) konuşmayı öğretseydik!' demiş, akabinde fail ve meful bahsini ortaya koymuştur.[153]

### 3. Hz. Ali'nin Emri ve Rehberliğiyle Ebü'l-Esvet

İbnü'n-Nedim (ö. 385/995) *el-Fihrist*'inde, nahvi ilk defa vazedenin kim olduğu konusuyla ilgili detaylı bir izahat yazmış özetle şu ifadeleri kullanmıştır:[154]

> Muhammet bin İshak'ın aktardığına göre ulemanın kahir ekseriyeti, nahiv ilminin Ebü'l-Esvet'ten alındığı, onun da bu ilmi bizzat Hz. Ali'den tahsil ettiği kanaatindedir. Ancak diğer bir grup, nahiv ilminin kaidelerini resmeden ilk kişinin Nasr bin Asım ed-Düeli bir rivayete göre el-Leysi olduğunu ileri sürmüştür. Şahsen ben, Ebu Abdullah bin Mukle'nin hattıyla, Sa'leb'den şu kaydı okudum: İbni Lehia, Ebu'n-Nadr'dan rivayetle şöyle demiştir: "Arapça ilmini (grameri) ilk vazeden kişi Abdurrahman bin Hürmüz'dür. O, Kureyş'in nesebini ve ahbarını (tarihini) en iyi bilenlerden biri ve aynı zamanda seçkin bir kurra idi." Nitekim Ebu Said de bana bu minvalde haber vermiş ve şunları eklemiştir: "Nasr bin Asım el-Leysi, kurra ve fusahadan biriydi. Ebu Amr bin Ala ve diğerleri ilmi ondan almışlardır."
>
> İbnü'n-Nedim bu açıklamadan sonra şunu eklemiştir:[155]
>
> Hadise (Musul) şehrinde, İbni Ebu Ba'ra künyesiyle tanınan Muhammet bin el-Hüseyin adında bir kitap koleksiyoncusu yaşardı. Bu zatın o güne dek bir benzerine daha şahit olmadığım zenginlikte muazzam bir kütüphanesi vardı. Koleksiyonu Arap nahvi, lügat ilmi, edebiyat ve kadim kültürlere ait nadide eserlerden oluşan geniş bir külliyatı ihtiva etmekteydi. Bu zat ile defalarca görüşme fırsatı buldum. Başlangıçta oldukça çekingen, elindeki hazineyi paylaşma konusunda kıskanç ve Hamdaniler hanedanından korktuğu için ürkek bir tavrı vardı. Ancak zamanla bana ünsiyet peydah edince aramızdaki buzlar eridi. Bir gün benim için büyük bir kitap sandığı çıkardı. Sandığın içinde yaklaşık üç yüz rıtl ağırlığında deriler, parşömenler, senetler, Mısır papirüsleri, Çin kâğıtları, Tihame kâğıtları, tabaklanmış deriler ve Horasan kâğıtlarından oluşan muazzam bir yığın vardı. Bu belgeler arasında Araplara ait notlar, münferit kasideler, nahiv meselelerine dair risaleler, hikâyeler,

---

153 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/41.
154 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Darü'l-Marife, 1997), 1/105.
155 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1/106.

haberler, isimler, ensap ve hem Araplara hem de diğer milletlere ait ilimlerden parçalar bulunmaktaydı. Muhammet bin el-Hüseyin, bu hazinenin kendisine nasıl geçtiğini şöyle anlattı: "Kûfe ehlinden -şu an ismi hatırımdan çıkmış olan- bir zat vardı. Bu kişi, eski el yazılarını toplama konusunda âdeta bir tutkun idi. Vefatı yaklaştığında aramızdaki kadim dostluk, ona yaptığım iyilikler ve mezhep birliğimiz (zira o da Şii idi) sebebiyle bu mirası bana vasiyet etti." Belgeleri incelemeye başladığımda, gözlerime inanamadım. Âdeta hayretler içinde kaldım. Ne var ki zamanın yıpratıcı eli bu eserler üzerinde hükmünü icra etmiş bir kısmını silikleştirmiş, bir kısmını ise okunmaz hâle getirmişti. Her bir cüzün, yaprağın veya tomarın üzerinde, âlimlerin "Bu yazı falan kişiye aittir" şeklindeki tasdik notları ve imzaları vardı. Hatta bazı hatların altında, o hattın kime ait olduğunu teyit eden beş-altı farklı âlimin şahitliği peş peşe sıralanmıştı. Bu sandıkta, nahiv ilminin Ebü'l-Esvet'ten neşet ettiğine dair kesin bir kanıt teşkil eden şu belgeyi bizzat gördüm: Çin kâğıdı olduğunu tahmin ettiğim dört yapraklık bir metindi. Başlığında şu ibare yer alıyordu: "Bu, Ebü'l-Esvet'ten (Allah ona rahmet etsin) fail ve meful hakkında nakledilen kelamdır." Metin, Yahya bin Yamer'in hattıyla yazılmıştı. Bu yazının hemen altında eski bir el yazısıyla "Bu, Allan en-Nahvî'nin hattıdır" notu, onun altında da "Bu, Nadr bin Şümeyl'in hattıdır" ibaresi yer almaktaydı. Ne yazık ki bu zat (Muhammet bin el-Hüseyin) vefat ettikten sonra o kitap sandığı kayıplara karıştı. İçindekilerden bir daha haber alamadık. Onca araştırmama rağmen zikrettiğim Mushaf dışında o hazineden geriye hiçbir iz bulamadım.

İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde yer alan bu anekdot, nahiv ilminin menşeine dair süregelen tartışmaları somut bir zemine oturtması bakımından değerlidir. Metin, şifahi rivayet kültürünün hâkim olduğu bir dönemde, İbnü'n-Nedim'in bizzat müşahede ettiği Ebü'l-Esvet'e ait olduğu belirtilen çalışma, nahvin kurucusunun kim olduğu konusunda bir delil sunmaktadır.

Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'i nahvin kurallarını koymaya yönlendirmesine sebep olan olaylardan biri şudur: O, bir cenaze kafilesine eşlik ederken oradakilerden biri ölen şahsın kim olduğunu sormak maksadıyla (yanlışlıkla) ismifail sigasını kullanarak şöyle sordu: مَنِ الْمُتَوَفِّي؟ (Vefat ettiren 'canı alan' kimdir?) Hz. Ali, adamın sözünü tashih etmek, hatasını göstermek ve soruyu ismimeful sigasıyla sorması gerektiğini tenbih etmek üzere şu cevabı verdi: اللَّهُ تَعَالَى (Allahu Teala! / Canı alan O'dur.) Yani adamın aslında sorması gereken şuydu: مَنِ الْمُتَوَفَّى؟ (Vefat ettirilen 'canı alınan' kimdir?) Bu rivayeti nakleden Tacettin Sübki (ö. 771/1370) şunu eklemiştir: "Hz. Ali'yi nahiv

ilmini istihraç etmeye sevk eden sebeplerden biri de bu olaydır. Nitekim o, Ebü'l-Esvet'e bu işi yapmasını emretmiş, o da bu ilme başlamıştır. O (Ebü'l-Esvet), nahiv ilmi imamlarının ilkidir."[156]

Pek çok kaynak, Ebü'l-Esvet'in bu ilmi kurarken Hz. Ali'nin rehberliğine başvurduğunu belirtir. Ebü'l-Esvet'e "Bu yolu sana kim açtı?" diye sorulduğunda, "Bunu Ali'den aldım." cevabını vermiş, bir başka rivayette ise "Hz. Ali bana bazı temel prensipler verdi, ben de onları örnek alarak devam ettim." demiştir.[157]

Enbari *Nüzhetü'l-Elibbâ* adlı eserinde Hz. Ali'nin verdiği bu esas mahiyetindeki sahifeyi Ebü'l-Esvet'e isnat ettiği şu rivayet ile açıklamaktadır:[158]

> Ebü'l-Esvet anlatıyor: "Bir gün Hz. Ali'nin huzuruna girdim. Elinde bir ruk'a (yazılı bir kâğıt parçası) gördüm. 'Ey Müminlerin Emiri, bu elindeki nedir?' diye sordum. Şöyle cevap verdi: 'İnsanların konuşmalarına dikkat kesildim ve gördüm ki şu *Hamra* (kızıl tenliler) - yani Acemler/Arap olmayan unsurlar- ile karışmaları neticesinde dilleri bozulmuş. Bu sebeple konuşurken her daim başvurabilecekleri ve dayanabilecekleri bir esas/kural koymak istedim.' Ardından elindeki ruk'ayı bana uzattı. Kâğıtta şunlar yazılıydı: 'Kelam bütünüyle isim, fiil ve harften ibarettir. İsim, isimlendirileni (müsemmayı) haber verendir. Fiil, kendisiyle haber verilendir (oluş ve harekettir). Harf ise bir mana ifade etmek için gelen unsurdur.' Sonra bana dönerek şöyle buyurdu: 'Bu ciheti/yönü takip et (أُنْحُ هَذا النَّحْوَ) ve aklına gelenleri buna ekle. Ve bil ki ey Ebü'l-Esvet! İsimler üç kısımdır: Zahir, muzmar (zamir) ve ne zahir ne de muzmar olan isim. İnsanların ilimdeki derinlik farkı, işte bu ne zahir ne de muzmar olan kısmı kavrayışlarında ortaya çıkar.' (Hz. Ali, bu son ifadeyle işaret isimleri ve ismimevsuller gibi müphem isimleri kastetmişti.) Bunun üzerine çalışmaya başladım ve derlediğim ilk konular إنَّ ve kardeşleri oldu. Ancak لَكِنَّ'yi bunlara dâhil etmemiştim. Çalışmamı Hz. Ali'ye arz ettiğimde bana: 'Peki, لكنَّ nerede?' diye sordu. 'Ben, onu bunlardan saymamıştım' dedim. Bunun üzerine 'O da onlardandır, onu da hemen ekle.' buyurdu. Sonra (yaptığım çalışmayı inceleyip) şu meşhur sözünü söyledi: 'Yöneldiğin bu yön (نحو) ne kadar da güzel!'

---

156 Tacettin Sübki, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmut Muhammet Tanahi - Abdülfettah Muhammet Hulv (Kahire: Darü'l-Hicr, 1992), 10/68.

157 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 21.

158 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 19.

İbnü'l-Kıfti *İnbahü'r-Ruvat* adlı eserinde Mısır'da ilim tahsili sırasında sahaf çarşısında bir cüz gördüğünü, bunun Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'e öğrettiği nahiv mukaddimesi olduğunu belirtmiştir.[159]

Ebü'l-Esvet'in, Hz. Ali ile olan ilişkisi sadece nahiv ilmini müştereken kurmanın ötesinde çok daha derindir. Ebü'l-Esvet onun pak nesline gönülden bağlı, onun velayetine sadakatle inanmış bir dava adamı olmuştu. Bu bağlılık sadece sözde kalmamış, Hz. Ali ile birlikte Cemel ve Sıffin savaşlarına bizzat katılarak onun sancağı altında kılıç sallamış, hemen hemen tüm kritik anlarında onun yanında saf tutmuştu.

Ancak onun bu muhabbeti, aynı zamanda dayıları ve hısımları olan Benî Kuşeyr kabilesi tarafından hoş karşılanmıyor, Hz. Ali hakkındaki övgü dolu sözleri onlar tarafından sürekli reddediliyor ve kınanıyordu. Ebü'l-Esvet, kendisine yöneltilen bu eleştirilere ve baskılara, ehlibeyt sevgisini anlattığı şu meşhur dizelerle cevap vermiştir:[160]

يَقُولُ الأَرْذَلُونَ بَنُو قُشَيْرٍ ... طِوَالَ الدَّهْرِ لَا تَنْسَى عَلِيًّا

فَقُلْتُ لَهُمْ: وَكَيْفَ يَكُونُ تَرْكِي ... مِنَ الأَعمالِ ما يُقضى عَلَيّا

أُحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا ... وَعَبَّاسًا وَحَمْزَةَ وَالوَصِيًّا

وَجَعْفَرًا إِنَّ جَعْفَرَ خَيْرُ سِبْطٍ ... شَهِيدًا فِي الجِنَانِ مُهَاجِرِيًّا

بَنُو عَمِّ النَّبِيِّ وَأَقْرَبُوهُ ... أَحَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمْ إِلَيَّا

فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رُشْدًا أُصِبْهُ ... وَلَسْتُ بِمُخْطِئٍ إِنْ كَانَ غَيًّا

فَكَم رَشداً أَصَبتُ وَحُزتُ مَجداً ...تَقاصَرَ دونَهُ هامُ الثُرَيّا

هُمُ أَهلُ النَصيحَةِ مِن لَدُنّي ... وَأَهلُ مَوَدَّتي ما دُمتُ حَيّا

*O alçak Kuşeyr oğulları kınayarak derler ki bana: 'Bunca zaman geçti, hâlâ unutmadın mı Ali'yi?'*

*Dedim ki onlara: "Nasıl terk ederim ben, üzerime bir borç, bir vazife kılınmış olan bu sevgiyi?"*

*Ben Muhammet'i severim, hem de yürekten, candan. Abbas'ı, Hamza'yı ve o Vasi'yi (Ali'yi) severim...*

*Ve Cafer'i... O ne hayırlı bir soydur. Cennetlerde rızıklanan bir şehit, bir muhacirdir o.*

*Onlar Peygamber'in amca oğulları, en yakınlarıdır. İnsanlar içinde bana en sevgili, en kıymetli olanlardır.*

---

159 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/40.

160 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

*Eğer onları sevmek hidayetse ben ona çoktan erdim. Yok, eğer (sizin sandığınız gibi) sapkınlıksa bu, ben bu 'hatadan' razıyım!*

*(Oysa) Ben bu sevgiyle nice doğruluğa erdim, nice şerefler kazandım. Öyle bir şeref ki, Süreyya yıldızlarının başı bile onun yanında alçak kalır.*

*Ben hayatta olduğum müddetçe samimiyetim de sevgim de (sadece) onlaradır.*

### 4. Hz. Ömer'in Yönlendirmesiyle Ebü'l-Esvet

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer'in halifeliği sırasında Medine'ye gelen bir bedevi, "Allah'ın Muhammet'e indirdiğinden bana bir şeyler okutacak kimse yok mu?" diye sordu. Bunun üzerine bir adam ona Tevbe suresini okumaya başladı. Ancak adam, ayette geçen *"Allah ve Resulü müşriklerden beridir."*[161] ifadesindeki "رَسُول" kelimesini merfu olması gerekirken mecrur okuyunca, anlam bariz bir şekilde değişerek *"Allah, müşriklerden ve (hâşâ) resulünden uzaktır."* şekline dönüştü. Bunu duyan bedevi dehşete kapılarak: "Allah resulünden vaz mı geçmiş? Eğer Allah resulünden uzaksa, ben de ondan uzağım!" demişti.

Bedevinin bu sözleri Hz. Ömer'e ulaşınca, halife derhâl onu huzuruna çağırtıp sordu: "Ey bedevi! Sen Allah resulünden teberri mi ediyorsun?" Bedevi kendini şöyle savundu: "Ey müminlerin emiri! Ben Medine'ye yeni geldim, Kur'an ilmim yoktur. Bana okuması için birini buldum, o da bana Tevbe suresini okudu. Ancak ayeti, Allah'ın resulünden uzak olduğu manasına gelecek şekilde okuyunca ben de 'Eğer Allah resulünden beri ise ben de ondan beriyim' dedim.' Bunun üzerine Hz. Ömer, "O ayet öyle değildir ey bedevi!" dedi. Bedevi, "Peki nasıldır ey müminlerin emiri?" diye sorunca, Hz. Ömer ayeti *"Şüphesiz Allah müşriklerden uzaktır, resulü de (müşriklerden uzaktır)."* anlamına gelecek şekilde gramer açısından doğru hâliyle yani "resul" kelimesini merfu okudu. Doğruyu öğrenen bedevi, "Vallahi ben de Allah ve resulünün uzak olduklarından (müşriklerden) uzağım!" dedi.

Bu hadisenin ardından Hz. Ömer, dili iyi bilmeyenlerin insanlara Kur'an okutmamasını emretti ve Ebü'l-Esvet'e nahiv kurallarını vazetmesi talimatını verdi.[162]

---

161 Tevbe 9/3.

162 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 20.

Ebü'l-Hasan el-Medâinî'nin, Abbâd bin Müslim aracılığıyla Şa'bî'den naklettiği rivayete göre Hz. Ömer, Basra Valisi Ebu Musa Eşari'ye gönderdiği mektupta ona şunları tavsiye etmiştir: "Dinde derin kavrayış sahibi olun. Sünneti öğrenin. Arapçanın mantığını ve inceliklerini iyice kavrayın. Hedefe mızrak atma (nişancılık) talimi yapın. Rüyaları güzel (ve isabetli) tabir etmeyi öğrenin. Son olarak Ebü'l-Esvet, Basra halkına irabı öğretsin."[163]

Hz. Ömer'in Basra Valisi Ebu Musa Eşari'ye gönderdiği mektup, İslam idari tarihinde ve fıkıh usulünde çok önemli bir belgedir. Mektubun, "Sünneti öğrenin, Arapçayı ve garip kelimeleri kavrayın çünkü o dininizdendir." şeklindeki kısmı sahih kabul edilmekle birlikte, metnin sonuna eklenen "Ebü'l-Esvet Basra halkına irabı öğretsin" kısmı pek çok kaynak eserde kullanılmamıştır.[164] Ayrıca rivayetin bu kısmı tarihî bağlam açısından da sorunludur. Zira bazı araştırmacılar, Hz. Ömer döneminin bu tür bir ilmî faaliyet için henüz çok erken olması, kendisinin devlet işleriyle yoğun meşguliyeti ve Basra'da ikamet eden Ebü'l-Esvet'ten uzak olması gerekçeleriyle ona nahiv kurallarını vazetmesi yönünde bir emir vermesi görüşünü reddetmişlerdir. Ayrıca bu iddianın reddedilmesinin bir diğer sebebi de bu emri verenin Hz. Ali olduğu yönündeki güçlü ve çok sayıdaki rivayetlerle çelişmesidir.[165]

Diğer taraftan Hz. Ömer devrinde irap, henüz tedvin edilmiş sistematik bir disiplin veya öğretilebilir bir kurallar bütünü hüviyetine bürünmemişti. Zira o dönemde Araplar, dilin kurallarını büyük oranda fıtri bir melekeyle zaten tatbik etmekteydiler. Her ne kadar Ebü'l-Esvet o tarihlerde Basra'da ikamet ediyor olsa da onun bir 'nahiv üstadı' kimliğiyle temayüz etmesi ve irabın teknik bir disiplin olarak halka talim edilmesi, fetihlerin genişleyip Arap olmayan unsurların İslam toplumuna yoğun bir şekilde karıştığı daha geç dönemlere tekabül etmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler, rivayetin ilgili kısmını tamamen reddetmek yerine tevil yolunu tercih etmişlerdir. Bu görüşe göre metinde geçen irap ifadesinden kasıt, sonraki dönem nahivcilerinin terminolojisinde lahnın zıddı olarak kullanılan 'teknik irap'

163 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

164 Rivayetin diğer kullanımları için bk. İbni Ebu Şeybe, *el-Musannef*, 6/116; İbni Abdülber, *Edebi'l-Mücalese*, 58; Süyuti, *Cemu'l-Cevami*, 15/166.

165 Abdürrezzak bin Ferrac Saidi, *Usulü İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine* (Medine: Mecelletü'l-Camiati'l-İslamiyye, 1988), 303.

değildir. Aksine burada kastedilen, Kur'an lafızlarının delalet ettiği manaları bilmek ve metni doğru anlamaktır.[166]

### 5. Ziyat bin Ebih'in Yönlendirmesiyle Ebü'l-Esvet

Rivayet edildiğine göre Basra Valisi Ziyat bin Ebih, Ebü'l-Esvet'e bir haber göndererek şu endişesini dile getirdi: "Ey Ebü'l-Esvet! Görüyorum ki bu 'kızıllar' (Arap olmayan unsurlar/acemler) çoğaldı ve Arapların dilini ifsat etmeye başladılar. İnsanların konuşmalarını düzeltecekleri ve Allah'ın kitabını doğru okumalarını sağlayacak (bir şeyler ortaya koysan ne iyi olur!" Ancak Ebü'l-Esvet, Allah'ın kitabına ekleme yapacağı endişesiyle bu teklife yanaşmadı ve Ziyat'ın isteğini yerine getirmekten imtina etti. Bunun üzerine Ziyat, Ebü'l-Esvet'i ikna etmek için bir plan kurdu. Bir adam görevlendirip ona, "Ebü'l-Esvet'in yolu üzerine otur. O geçerken Kur'an'dan bir şeyler oku ama kasten hata yap" diye tembihledi. Adam, Ebü'l-Esvet geçerken sesini yükseltti ve Tevbe suresindeki meşhur ayeti az önce de bahsedildiği gibi *"Allah, müşriklerden ve (hâşâ) resulünden uzaktır."* anlamına gelecek şekilde (رَسُول kelimesini mecrur) okudu. Bunu duyan Ebü'l-Esvet dehşete kapıldı ve "Allah'ın şanı, resulünden uzak olmaktan yücedir!" diyerek derhâl Ziyat'ın yanına döndü ve ona: "Ey Emir! Benden istediğin şeyi yapmayı kabul ettim. İşin başı olarak da Kur'an'ın irabını (harekelemesini) yapmayı uygun gördüm." dedi.

Bunun üzerine Ebü'l-Esvet, Ziyat'tan kendisine otuz adam gönderilmesini istedi. Gelenler arasından elemeler yaparak sayıyı ona indirdi. Nihayetinde Abdülkays kabilesinden zeki bir adamı kâtip olarak seçti. Kâtibe şu talimatı verdi: "Eline mushafı ve yazı mürekkebinin rengine zıt bir boya al. Ben okurken dudaklarıma bak. Eğer dudaklarımı açarsam (fetha), harfin üzerine bir nokta koy. Eğer dudaklarımı büzersem (zamme), harfin yanına bir nokta koy. Eğer dudaklarımı aşağı çekersem (kesre), harfin altına bir nokta koy. Eğer bu harekeleri gunne ile yaparsam, iki nokta koy." Böylece Ebü'l-Esvet, Kur'an'ın başından sonuna kadar bu yöntemle harekeleme işlemini tamamladı ve ardından kendisine nispet edilen o meşhur muhtasar eserini kaleme aldı.[167]

Asım'dan (ö. 127/745) nakledilen bir başka rivayette ise olayın gelişimi daha farklı olmuştur. Buna göre ilk teklifi yapan Ebü'l-Esvet'tir. O, Basra emiri Ziyat'a giderek "Arapların acemlerle karıştığını ve dillerinin

166 Cevat Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam* (Beyrut: Darü's-Saki, 2001), 17/7.
167 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 20.

bozulduğunu görüyorum. İzin verirseniz, Araplar için dillerini tanıyacakları kurallar koyayım" dedi. Ancak Ziyat "bunu yapma" diyerek izin vermedi. Kısa bir süre sonra Ziyat'ın huzuruna, miras meselesi için bir adam geldi. Adam derdini anlatırken şöyle bir hata yaptı: "تُوُفِّيَ أَبَانَا وَتَرَكَ بَنُوناً" Adamın bu denli bozuk bir dille konuşması karşısında Ziyat şaşkınlığını gizleyemedi. Ebü'l-Esvet'i çağırttı ve ona "Seni daha önce menettiğim şeyi şimdi yap, o kuralları insanlar için koy!" emrini verdi.[168]

Ancak Ebü'l-Esvet'in Ziyat'ın emri veya tavsiyesiyle bu işe girişmesi konusu düşünülmesi gereken bir konudur. Zira kendisinin Ziyat ile arasının iyi olmadığı bilinmektedir. Anlatıldığı üzere Hz. Ali, devlet idaresinde bir denge kurmak adına Ebü'l-Esvet'i Basra'nın genel idaresine memur tayin ederken[169] Ziyat bin Ebih'i de divan ve haraç işlerinin başına getirmişti. Ancak Ziyat, bu yetki paylaşımından hoşnut olmamış ve Hz. Ali'nin nezdinde sürekli Ebü'l-Esvet'i çekiştirmeye, onun aleyhinde ileri geri konuşmaya başlamıştı. Ebü'l-Esvet, Ziyat'ın bu düşmanca tavrına ve entrikalarına karşı şu dizeleri irat etmiştir:[170]

رَأَيْتُ زِيَادًا يَنْتَحِينِي بِشَرِّهِ ... وَأُعْرِضُ عَنْهُ وَهْوَ بَادٍ مُقَاتِلُهْ

وَيُعجِبُهُ صَفحي لَهُ وَتَحمُّلي ... وَذو الجَهلِ يُحذي الفُحشَ مَن لا يُعاجِلُه

*Görürüm ki Ziyat, tüm şerriyle beni hedef almış, üzerime geliyor. Oysa ben, onun öldürücü hataları ortadayken ondan yüz çeviriyorum.*

*Benim ondan yüz çevirmem ve alttan almam onu şaşırtıyor.*

*(Oysa) cahil kişi, kendisine (karşılık vermekte) acele etmeyene, çirkinlik ve sövgü yolunu tutar.*

Ebü'l-Esvet'in nahiv ilminin tesisini Ziyat bin Ebih'in direktiflerine dayandıran tarihî rivayetler, muhtemelen Ziyat'ın Muaviye tarafından Basra valiliğine atandığı hicri 45 yılı ve sonrasına tekabül etmektedir. Ancak bu rivayetlerin sıhhati, söz konusu dönemde iki şahsiyet arasında var olan derin siyasi ve ideolojik ayrım göz önüne alındığında tartışmaya açıktır. Zira Ziyat bin Ebih, siyasi kariyerinin başlangıcında Hz. Ali ve ehlibeytin sadık destekçisi iken daha sonra radikal bir değişimle Emevi saflarına geçmiş

168 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 21; İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/40.

169 Hz. Ali'nin halifeliği sırasında Basra Valisi Abdullah bin Abbas tarafından Basra kadılığına ve ayrıca Hariciler üzerine gönderilen ordunun kumandanlığına getirildi. İbni Abbas'ın istifasından sonra da kısa bir süre Basra'ya vali oldu.

170 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/53.

Muaviye'nin kılıcı olarak özellikle Irak bölgesinde Hz. Ali taraftarlarına karşı acımasız bir sindirme politikası izlemiştir.[171]

Buna mukabil Ebü'l-Esvet, Hz. Ali'ye olan sadakatini ve muhabbetini hiçbir siyasi konjonktürde terk etmemiş, Emevi iktidarının meşruiyetini sorgulayan duruşundan taviz vermemiştir. Dolayısıyla Emevi otoritesinin en sert uygulayıcısı olan Ziyat ile Hz. Ali davasının fikrî savunucusu olan Ebü'l-Esvet arasında, gönüllülük esasına dayalı bir istişarenin varlığını iddia etmek dönemin sosyo-politik gerçekliğiyle örtüşmemektedir. Ziyat'ın muhalifleri ezdiği bir iklimde, Ebü'l-Esvet'in ona kendi iradesiyle danışması veya onun tavsiyeleriyle bir faaliyete girişmesi fikri, tarihî ve psikolojik açıdan temelsiz kalmaktadır.

Bununla birlikte bu iki kutbu bir araya getirebilecek yegâne müşterek zemin, siyaset üstü bir gaye olan Kur'an'ın korunması zarureti olabilir. Zira dil hatalarının kutsal metnin tahrifine yol açacak boyuta ulaşması, Ebü'l-Esvet'i harekete geçmeye zorlamış olması düşünülebilir. Bu bağlamda aralarındaki siyasi husumete rağmen dinî metinlerin selameti adına bir iş birliğinin doğmuş olması, Ebü'l-Esvet'in, Ziyat'ın siyasi kimliğinden ziyade elindeki devlet imkânlarını Kur'an'ın doğru okunmasını sağlayacak kuralların tespiti için istemeyerek de olsa kullanmayı kabul ettiği ihtimalini doğurmaktadır.

### 6. İbni Abbas'ın Teşvikiyle Ebü'l-Esvet

Kaynaklarda geçen veriler, Abdullah bin Abbas'ın henüz sistemli olmasa da Arap dilinin mantığına, morfolojik yapısına ve sözdizimine vakıf olduğunu göstermektedir. O, Ubeyd bin Umeyr'in yeğeniyle karşılaşmış ve ona "Senin amcan bir Araptır, peki neden bu ayeti إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ şeklinde okuyor. Oysa doğrusu يَصُدُّونَ şeklindedir." demiştir.[172] Ayette muzari fiilin aynü'l-harfinin harekesinde bir hata yapılmıştır. Bu morfolojik bir kusurdur. İbni Abbas bunu lahn saymıştır.

İbni Cerir et-Taberi (ö. 310/923), İbni Abbas'ın وامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ayetindeki أَرْجُلَكُمْ kelimesini mansup okuduğunu nakletmiş; bu kıraatin hüküm bakımından abdestte ayakların meshedilmesini değil yıkanmasını gerektirdiğini belirtmiştir.[173] Şayet أَرْجُلَكُمْ kelimesi "matufun kendisine en

[171] İrfan Aycan, "Ziyat bin Ebih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/480-482.

[172] Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyan ʿan Tefsiri'l-Kurʾan* (Cidde: Darü't-Tefsir, 2015), 23/467.

[173] Muhammet bin Cerir Taberî, *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kurʾan* (Mekke: Darü't-Terbiyeti ve't-Turas, ts.), 8/192.

yakın olan isme atfedilmesi" ilkesine göre رُءُوسِكُمْ üzerine atfedilerek mecrur okunsaydı bu durumda امْسَحُوا fiilinin mefulü olacak ve mana ayakların mesh edilmesini gerektirecekti. İbni Abbas'ın buradaki kıraat tercihi onun irap bilgisine sahip olduğuna dair güçlü bir delildir. Çünkü o, ayetin anlamı ile irap harekeleri arasında bir bağ kurmuştur. Zira أَرْجُلَكُمْ kelimesini, yakınlığından dolayı harficer ile mecrur olan رُءُوسِكُمْ kelimesine atfetmemiş aksine nasp konumunda olan وُجُوهَكُم kelimesine atfetmiştir.

İbni Abbas dildeki garip kelimelerin tefsirinde ve Arapça terkip üsluplarının bazısını şerh etme hususunda maharet kazanmıştır. Nafi' bin el-Ezrak'ın sorularına verdiği cevaplarda ve tefsir notlarında bilindiği üzere, Arapçanın inşasında şiirden istifade etme konusunda dilcilerin önünü açmıştır. Onun bu konudaki katkıları Araplarda semantik ve sözlükçülük faaliyetlerinin de temelini oluşturmuştur.[174]

Rivayete göre Ebü'l-Esvet, dönemin bu büyük âlimi olan Abdullah bin Abbas'ın huzuruna çıkarak endişesini şöyle dile getirmiştir: "Görüyorum ki Arapların dilleri bozulmaya yüz tuttu. Bu yüzden, onların dillerini düzeltebilecekleri, eğrilen lisanlarını doğrultabilecekleri bir yöntem ve kurallar bütünü ortaya koymak istiyorum." Bunun üzerine İbni Abbas, onun bu niyetini tasdik ederek şu cevabı vermiştir: "Muhtemelen sen nahvi kastediyorsun. Şüphesiz ki o haktır. Bu işe başlarken Yusuf suresinden yardım al."[175]

Bu rivayet nahiv ilminin inşasında İbni Abbas'ı önemli bir konuma yerleştirmektedir. Bilindiği gibi Hz. Ali'nin hilafeti döneminde İbni Abbas, Basra valisi olarak görev yapmıştır. Ebü'l-Esvet de o dönemde Basra'da kadılık ve kâtiplik gibi görevlerde bulunmuş, İbni Abbas'ın yakın çalışma arkadaşı olmuştur.[176] İkilinin Basra'da bir araya gelmesi ve Arapçanın bozulması gibi sosyal bir sorunu istişare etmeleri mümkündür. Ayrıca İbni Abbas, Kur'an tefsirinde şiirle istişhat eden ve dilin inceliklerine hâkim bir otoritedir. Ebü'l-Esvet'in böyle teknik bir meseleyi dönemin en büyük dil otoritesine danışması normaldir.

İbni Abbas'ın Ebü'l-Esvet'i nahiv çalışması yaparken özellikle Yusuf suresinden yardım almaya teşvik etmesiyle neyi murat ettiğini tam olarak bilinmemektedir. Ancak rivayette geçen لَعَلَّكَ تُرِيدُ النَّحْوَ (sen sanki nahvi kastediyorsun) ifadesi tuhaf kalmaktadır. Zira İbni Abbas'ın henüz kuralları

174 Saidi, *Usulü İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine*, 307.
175 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.
176 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/54.

konulmamış bir disiplin için o an "nahiv" ismini kullanması şüphe çekicidir. Genellikle bir ilim dalı oluştuktan sonra isimlendirilir. Buradaki diyalog, ilmin sonraki dönemdeki isminin geçmişe yansıtılması gibi durmaktadır. Belki de İbni Abbas, Ebü'l-Esvet ve Hz. Ali arasında geçen أُنْحُ هَذَا النَّحْوَ (bu yöntemi takip et) diyalogundan haberdardır ve bu hususa dikkat çekiyordur. Tüm bunlarla birlikte bu rivayetin çok az dile getirilmesi, tabakat ve tarih yazarı pek çok âlim tarafından kullanılmamış olması onun sıhhatini düşündürmektedir.

Bir diğer hakikat ise yine İbni Abbas ile Ebü'l-Esvet arasında ilmî bir istişare veya yönlendirme olabileceği fikrini sorgulatmaktadır. Zira Ebü'l-Esvet'in İbni Abbas'ı zimmetine para geçirmekle suçlayıp Hz. Ali'ye şikâyet ettiğine dair bilgiler birçok meşhur tarih kitabında zikredilmektedir.[177] Söz konusu mektuplaşmaların metni şu şekildedir:

Ebü'l-Esvet'in Hz. Ali'ye Mektubu:

Şüphesiz Allah seni emin bir emanetçi ve (halkından) sorumlu bir çoban (yönetici) kıldı. Ben sınadım -Allah sana rahmet etsin- ve gördüm ki sen emanete riayeti büyük, tebaasına karşı samimi, onların fey gelirlerini koruyup artıran ve kendini onların dünyalıklarından tenzih eden birisin. Sen onların mallarını yemezsin ve verdikleri hükümlerde rüşvet kabul etmezsin. Ancak amcanın oğlu İbni Abbas, senin bilgin dışında idaresi altındaki malları yemiştir. Bu durumu senden gizlemem bana yakışmazdı. O hâlde -Allah sana rahmet etsin- oradaki duruma bir bak ve bana yapmamı istediğin şeyi bildir ki, inşallah ona uyayım.

Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'e Cevabı:

Şüphesiz sen imam ve ümmet için samimi bir nasihatçisin. Sen ehl-i hakkı seven (onlara dost olan), batıl ve zulüm ehliyle ise mücadele eden kimselerdensin. Hakkında bana yazdığın meseleyle ilgili olarak arkadaşına (İbni Abbas'a) bir mektup yazdım. Fakat senin bana yazdığın mektuptan onu haberdar etmedim. Bulunduğun yerde ümmetin yararına olduğuna inandığın bir durum gördüğünde bana bildirmeyi ihmal etme. Zira sen buna layıksın ve bu senin üzerine vacip olan bir haktır, inşallah.

[177] Mektuplaşmanın detayları hakkında bk. İzzettin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselam (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1997), 2/735; Muhammet bin Cerir Taberî, *Tarihu'r-Rusül ve'l-müluk* (Mısır: Darü'l-Maarif, ts.), 5/141; Belazüri, *Ensabü'l-Eşraf*, thk. Suhayl Zakkar (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996), 2/396; İbni Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, 5/103; Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 23.

Hz. Ali'nin İbni Abbas'a Mektubu:

Senin hakkında kulağıma bir iş geldi ki, şayet bunu yaptıysan şüphesiz Rabbini gazaplandırmış, emanetini tahrip etmiş, imamına isyan etmiş ve Müslümanlara ihanet etmişsindir. Bana, senin (yönetimin altındaki) araziyi soyup soğana çevirdiğin ve elinin altındaki şeyleri zimmetine geçirdiğin haberi ulaştı. Hesabını bana gönder. Bil ki Allah'ın hesabı, insanların hesabından çok daha çetindir. Vesselam.

İbni Abbas'ın Hz. Ali'ye Cevabı:

Sana ulaşan o haber batıldır. Ben elimin altındakileri (hazineyi) en iyi zapt eden ve koruyanım. Hakkımdaki (kötü) zanlara itibar etme, Allah sana rahmet etsin. Vesselam.

Hz. Ali'nin İbni Abbas'a İkinci Mektubu:

Ne kadar cizye aldığını, bunu nereden aldığını ve harcadıklarını nereye harcadığını bana bildirmedikçe seni bırakacak değilim (bu işin peşini bırakmam). Sana emanet ettiğim ve korunmasını istediğim şeyler hususunda Allah'tan kork. Şüphesiz ki senin ondan eksilttiğin (aldığın) dünya malı azdır, ancak bunun vebali çok ağırdır. Vesselam.

İbni Abbas'ın Hz. Ali'ye Son Mektubu ve İstifası:

Bu belde halkından aldığım iddia edilen malları benim için ne kadar büyük bir mesele (suç) hâline getirdiğini anladım. Vallahi, yerin karnındaki tüm altın ve gümüşlerle Allah'ın huzuruna çıkmak mülk ve emirlik elde etmek uğruna ümmetin kanını dökmüş olarak O'nun huzuruna çıkmaktan bana daha sevimlidir. Artık işine (valiliğine) kimi istiyorsan onu gönder.

Hz. Ali tarafından 39 (659) yılında Basra valiliğine tayin edilen İbni Abbas'ın, bu görevi sırasındaki icraatlarına, hazineyi suistimal ettiğine ve görevden ayrılarak devlet hazinesinden yüklü bir meblağı alıp yakınlarıyla şehri terk ettiğine dair kaynaklarda yer alan bu bilgiler, İslam tarihi metodolojisi ve cerh ve tadil kriterleri açısından incelendiğinde bu bilgilerin temelinde siyasi çekişmelerin ve Şii-Sünni ihtilafının bulunduğu iddia edilmektedir. Zira Taberi'nin naklettiği bu haberin senedinde yer alan Ebu Mihnef Lut bin Yahya, otoritelerce 'güvenilmez' ve 'aşırı Şii' olarak nitelendirilmiş, ayrıca rivayet zincirinde meçhul şahısların bulunması haberin güvenilirliğini zedelemiştir.[178]

[178] İsmail Lütfi Çakan - Muhammet Eroğlu, "Abdullah bin Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79.

Ayrıca yolsuzluk iddiasının müsebbibi konumundaki Ebü'l-Esvet ile İbni Abbas arasında bizzat İbni Abbas'ın sarf ettiği tahkir edici ifadelerden kaynaklanan şahsi bir husumetin bulunduğu malumdur. Nitekim İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) İbni Abbas'ın bir gün Ebü'l-Esvet'in yanından geçerken ona "Eğer hayvanlardan biri olsaydın muhakkak bir deve olurdun. Şayet bir çoban olsaydın sürüyü otlağa ulaştıramazdın." şeklinde hakaret ettiğini, Ebü'l-Esvet'in de İbni Abbas hakkındaki şikâyet mektubunu Hz. Ali'ye bu hadise üzerine yazdığını belirtmektedir.[179]

Eldeki tarihî veriler, siyasi gerilimler ve şahsi husumetler bütüncül bir yaklaşımla analiz edildiğinde İbni Abbas ile Ebü'l-Esvet arasında nahiv ilminin inşasına dair bir diyalogun geçmiş olma ihtimali oldukça zayıf görünmektedir. İki şahsiyet arasında İbni Abbas'ın Ebü'l-Esvet'e hakaretamiz ifadeler kullanması buna karşılık onun da İbni Abbas'ı kamu malını zimmetine geçirmekle suçlayıp Hz. Ali'ye şikâyet etmesi karşılıklı derinleşen ciddi bir güven sorunu olduğunu göstermektedir. Herhangi birinin bu denli geçimsizlik yaşadığı ve bariz bir şekilde mesafeli olduğu birine "Arapların dili bozuluyor, ne yapmalıyım?" diyerek akıl danışması veya ondan yönlendirme beklemesi, insan psikolojisine ve hayatın olağan akışına aykırıdır. Bu bağlamda İbni Abbas'ın Ebü'l-Esvet'e nahiv konusunda yol gösterdiğine dair rivayetler, muhtemelen İbni Abbas'ın "Hibrü'l-ümme" (Ümmetin Bilgini) sıfatından ötürü, nahiv gibi şerefli bir ilmin kökenini ona dayandırma gayretinin bir ürünüdür. Bu anlatıların esasen Hz. Ali ile Ebü'l-Esvet arasında geçtiği kabul edilen meşhur diyalogun, otorite ikamesi yoluyla İbni Abbas'a mal edilmiş varyasyonları olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla mevcut siyasi husumet ve ağır ithamlar, böyle bir ilmî iş birliğinin tarihî zeminini sorgulatmaktadır. Eğer aralarında bir diyalog geçmişse bile bu nahiv ilminin kurulmasıyla ilgili ilmî bir müzakere değil en iyi ihtimalle Basra'daki toplumun dilinin bozulması ve bunu önlemeye dönük alınabilecek devlet yollu bir inisiyatif eksenlidir.

### 7. Ebü'l-Esvet ve Öğrencileri

Nahiv ilminin inşasında payeyi yalnızca Ebü'l-Esvet'e hasretmeyip öğrencilerini de bu sürece dâhil eden hatta onları kurucu ortaklar olarak gören rivayetler de mevcuttur. Nitekim Ebubekir Zübeydi (ö. 379/989)

[179] İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2/735.

*Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin* adlı eserinde bu konuyu şu ifadelerle kayda geçirmiştir:[180]

> Nahiv ilminin nazari temellerini atan, bu uğurda zihin terleten ve onu bir disiplin hâline getiren ilk öncüler, Ebü'l-Esvet Düeli, Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz'dür. Bu âlimler, ilmin sınırlarını çizerek onu belirli baplara ayırmış ve temel kaidelerini (usul) tespit etmiştir. Ref, nasp, cer ve cezm gibi irabı belirleyen amilleri ortaya koymuş, fail, meful, taaccüp ve izafet gibi ana konuları sistemleştirmişlerdir. Bu süreçte ilk adımı atma fazileti ve öncülük şerefi, Ebü'l-Esvet'e aittir. Bu neslin ardından, onların mirasını devralan ve açtıkları yoldan giden halefleri gelmiştir. Sonraki her bir âlim meseleleri şerh edip genişletmesi, kıyas yöntemini derinleştirmesi, anlam inceliklerini ortaya çıkarması, delilleri vuzuha kavuşturması ve dil kurallarının mantıksal gerekçelerini (ilel) izah etmesi nispetinde bu ilme değer katmış ve pay sahibi olmuştur.

Zübeydi, Arap gramerinin teşekkül sürecini, Ebü'l-Esvet'in öncülüğünde Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz'den oluşan bir gruba nispet etmektedir. Onun anlatısına göre nahvin iskeletini oluşturan bu temel inşada aslan payı ve öncülük şerefi Ebü'l-Esvet'e ait olmakla birlikte sürecin öğrencileriyle beraber yürütülen bir ekol çalışması olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Sonraki nesillerin gerçekleştirdiği kıyas, mantıksal gerekçelendirme ve şerh çalışmaları, bu kurucu neslin attığı temeller üzerine bina edilen birer detaylandırma ve derinleştirme faaliyetinden ibaret olduğundan nahvin ontolojik varlığı ve metodolojik sınırları bu ilk neslin zihinsel emeğinin bir ürünü olduğu iddia edilmiştir.

### 8. Ebü'l-Esvet'in Öğrencileri

Nahiv ilminin kurucusundan bahseden bazı rivayetler, bu kuruculuk payesini Ebü'l-Esvet'ten alıp ondan ders alan Nasr bin Asım veya Abdurrahman bin Hürmüz'e vermiştir. Bu rivayetlere göre ilmin asıl mimarları, hocalarından aldıkları ilhamı sisteme döken bu iki öğrencidir. Bazı raviler şunu iddia etmiştir: "Nasr bin Asım, nahvi ilk koyan ve onu temellendiren kişidir. O, Ebü'l-Esvet'ten ders alan ilk kimsedir ve nahivde kıyas yolunu açmıştır. Ebü'l-Esvet'ten ilim alan topluluğun en seçkini olduğu için nahvin başlangıcı ona nispet edilmiştir."[181]

---

[180] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 11.
[181] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 3/343.

Nasr bin Asım döneminin en mümtaz şahsiyetlerinden biri olup Arapçaya vukufiyeti sebebiyle bazı kaynaklarda bu ilmin kurucusu olarak gösterilmiştir. Ebu Sait Sirafi (ö. 368/979) bu hususta ihtilafları ele alırken genel kabulün Ebü'l-Esvet yönünde olduğunu ancak bazı çevrelerin kuruculuk payesini Nasr bin Asım'a veya Abdurrahman bin Hürmüz'e verdiğini nakleder.[182] Benzer şekilde İbnü'n-Nedim de nahvi ilk defa sistemleştiren kişinin Nasr bin Asım olduğu yönündeki görüşlere eserinde yer vermiştir. Ancak o, bu konudaki farklı kanaatleri zikrettikten sonra bazı delillerden hareketle nahiv ilminin temellerinin Ebü'l-Esvet tarafından atıldığı sonucuna varmıştır.[183]

Enbari; Nasr bin Asım veya Abdurrahman bin Hürmüz'ün nahvin kurucusu olduğu yönündeki iddiaları tarihsel silsileye dayanarak reddeder. Ona göre nahvin kurucusu olarak bu iki ismin zikredilmesi isabetli değildir. Zira tarihsel gerçeklik hem Abdurrahman bin Hürmüz'ün hem de Nasr bin Asım'ın bu ilmi bizzat Ebü'l-Esvet'ten tahsil ettiğini ortaya koymaktadır.[184] Talebenin hocasından önce kurucu olması mümkün olmadığından bu iddialar sahih kabul edilmemiştir. Dolayısıyla bazı kaynaklarda zikredilen ve onların Arapçanın kaidelerini ilk vazeden kişi olduğunu belirten rivayetin dikkatli okunması gerekir. Zira bu türden rivayetler muhtemelen adı geçen kişilerin Arap diline dair erken dönem çalışmalarına katkıda bulunduğuna işaret etmektedir.

Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz'ün nahiv ilminin kurucusu olduklarına dair iddiaların temelinde, bu şahsiyetlerin tabiin nesli içerisinde Arap dili, kıraat ve ensap konularındaki derin vukufiyetleri ve bu alanlardaki otoriter konumları yatmaktadır. Her iki ismin de Ebü'l-Esvet gibi bir otoriteden ders almaları ve Ebu Amr bin Ala, İmam Nafi, İmam Malik gibi sonraki neslin zirve isimlerine hocalık yapmaları, onları ilim silsilesinde birer köprü hâline getirmiştir. Sahip oldukları bu dil hâkimiyeti ve eğitim faaliyetlerindeki öncü rolleri, zamanla bazı raviler ve kaynaklar tarafından onların erken dönemdeki yoğun katkılarının ilmi ilk vazeden kişi olma payesiyle anılmasına zemin hazırlamış olması muhtemeldir.

Bu iddiaların diğer bir önemli sebebi ise söz konusu âlimlerin Kur'an metninin korunmasına yönelik teknik ve somut hizmetleridir. Özellikle Nasr bin Asım'ın benzer harfleri birbirinden ayırmak için noktalama (i'cam) sistemini uygulaması ve ayet sonlarını belirleyen işaretleri (tahmis/ta'şir)

182 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 11.
183 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 1/103.
184 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 22.

koyması gibi hayati yenilikleri, tarihsel hafızada nahiv kurallarının tespitiyle özdeşleştirilmiş olması muhtemeldir. Benzer şekilde Abdurrahman bin Hürmüz'ün de Mushaf yazımıyla meşguliyeti ve dil kaidelerine dair çalışmaları bu algıyı beslemiştir. Dolayısıyla bu iddialar nahvi yoktan var etmekten ziyade Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet ile başlayan sürecin sistemleşmesine ve Kur'an imlasının oturmasına yaptıkları kritik katkıların bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

### 2.2.2. Klasik Görüşlerin Değerlendirilmesi

Nahiv ilminin doğuşuna dair klasik rivayetler Ebü'l-Esvet'e ve hatta Hz. Ali'ye, ilmin ancak onlarca yıl sonra ulaşacağı olgunluk seviyesine ait bazı hususlar atfetmektedir. Bu rivayetlerde "fail, meful, muzaf, inne ve benzerleri, taaccüp" gibi teknik terimlerin hatta "isim, fiil ve harf" gibi kategorik tanımların, ref, nasp ve cer gibi irap türlerinin bizzat bu ilk kurucular tarafından belirlendiği iddia edilmektedir. Ayrıca İbni Sellam gibi biyografi yazarları, Ebü'l-Esvet'in kıyas yöntemini koyduğunu savunmaktadır.

Ancak bu iddialar, bilimsel bir şüphecilikle ve tarihsel kronolojiyle ele alındığında ciddi soru işaretleri barındırmaktadır. Bu terminolojinin ve tanımların Ebü'l-Esvet'in yaşadığı hicri birinci asırda bu denli netleşmiş olması aklen ve tarihen imkânı tartışmalıdır.

İlimlerin doğası gereği basitten karmaşığa, pratikten teoriye doğru evrilmesi beklenir. Ebü'l-Esvet'in asrı, dil çalışmalarının henüz başlıklandırma, tasnif ve tarif aşamasına gelmediği bir dönemdir. O dönemdeki dilsel faaliyetler, daha ziyade Kur'an'daki garip kelimelerin açıklanması, hadislerin derlenmesi ve ayetlerin tefsiri gibi pratik amaçlara yöneliktir.[185]

Buradaki temel çelişki şudur: Bu kavramlar ve sınıflandırmalar, Ebü'l-Esvet'ten bir asır sonra gelen ve nahiv ilminin gerçek kurucuları sayılan Halil bin Ahmet ve Sibeveyh gibi âlimlerin zihninde bile tam olarak netleşmemişken onlardan önceki bir dönemde nasıl var olabilir? Örneğin nahiv ilminin en büyük otoritelerinden olan Halil bin Ahmet'in diline bakıldığında bugünkü manada irap ile bina kavramlarının henüz netleşmediği görülür. Mesela muzari fiilin nasp hâlindeki harekesine (Örn: لن يَضْرِبَ) "fetha" dediği gibi mazi fiilin sonundaki harekeye de (Örn: ضَرَبَ) "fetha" demektedir. Yine mecrur bir ismin sonundaki "i" sesine (Örn: لِلْجَمَلِ)

185 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 41.

"kesre" derken cezm olup geçiş yapılan muzari fiillerin sonu için de "cer" tabirini kullanmaktadır (Örn: لم يَذْهَبِ الرجلُ)[186]

Hâlbuki sonraki dönemlerde "nasp, cer, cezm" terimleri sadece irap (değişkenlik) için "feth, kesr, damm" terimleri ise sadece bina (sabitlik) için kullanılacaktır. Halil bin Ahmet'in bu terimleri birbirinin yerine kullanması, terminolojinin onun zamanında bile henüz oturmadığını gösterir. Halil bin Ahmet'te bile oturmayan bir terminolojinin Ebü'l-Esvet'te oturmuş olması düşünülemez.

Nahvin ilk sayılabilecek oldukça kapsamlı kitabını yazan Sibeveyh'e bakıldığında Hz. Ali'ye atfedilen o meşhur ve soyut tanımların ("İsim, isimlendirileni haber verendir" gibi) izine rastlanılmaz. Sibeveyh, kavramları mantıksal tanımlarla (hadd) değil somut örneklerle (temsil) anlatma yoluna gitmiştir. Tam olarak şu ifadeleri kullanmıştır:[187] "Kelime; isim, fiil ve ne isim ne de fiil olup bir anlam ifade etmek üzere gelen harftir. İsim: رَجُل, فَرَس ve حَائِط gibidir…"

Sibeveyh'in tanımlardan vazgeçip örneklere başvurması, tanımların henüz olgunlaşmadığını gösterir. Ayrıca Sibeveyh de tıpkı hocası Halil bin Ahmet gibi irap ve bina alametlerini tam sistematik bir şekilde kullanmamıştır. *el-Kitab*'ında, "Ref, nasp, cer ve cezm irap içindir. Damm, feth, kesr ve vakf ise mebni kelimeler içindir"[188] diyerek bir ayrım yapmaya çalışsa da uygulama aşamasında bazen bu sınıflandırmanın dışına çıkmıştır. Örneğin قبلُ ve بعدُ gibi mebni kelimeler için "قبلُ ve بعدُ kelimelerini refettikleri gibi müfredi de refettiler" ifadesini kullanır.[189] Hatta mebni olan müfret marife münada için "Müfret münada refedilir, oysa o nasp mahallindedir" diyerek mebni bir kelimeye yine "ref" irabını vermiştir.[190]

Bu terminolojik karmaşa Sibeveyh'ten sonra gelen Basra ekolü dilcilerinden Müberred (ö. 286/900) dönemine kadar devam etmiştir. Dolayısıyla Sibeveyh'in bile tam oturtmadığı ve tasvirî tanımlarla yetindiği bir ortamda, Hz. Ali'nin veya Ebü'l-Esvet'in o tanımları yapmış olması tarihsel gerçekliğe aykırıdır.

Öyleyse Ebü'l-Esvet'e atfedilen bu terimler nereden çıkmıştır? Gerçek şudur ki Ebü'l-Esvet teknik terimler üretmekten ziyade pratik bir çözüm üretmiştir. O, Mushaf'ı noktalarken kelimelerin sonundaki ses değişimlerini

186 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 41.
187 Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/12.
188 Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/15.
189 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/183.
190 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/182.

(harekeleri) tespit etmiştir. Bir kelimenin fail konumunda "u" sesiyle bittiğini fark etmiş ve üste bir nokta koymuş, meful konumunda "a" sesiyle bittiğini fark etmiş ve yanına bir nokta koymuştur. Sonradan gelen âlimlerin ise onun bu uygulamasını incelediklerinde, "Bakın, burada faili işaretlemiş, demek ki 'Fail babını o koydu, şurada mefulü işaretlemiş, demek ki 'meful babını o koydu" diyerek kendi dönemlerinin gelişmiş terminolojisini geriye dönük olarak Ebü'l-Esvet'e yansıtmış olmaları muhtemeldir. Oysa Ebü'l-Esvet ne "fail" ne "meful" ne de "nasp" kelimelerini teknik bir terim olarak kullanmıştı. Onun yaptığı dilin yapısındaki değişimi ve cümledeki işlevsel farklılıkları sezgisel olarak fark edip bunları somut işaretlerle (noktalarla) kayıt altına almaktan ibaretti.[191]

İkinci tartışma konusu olan İbni Sellam'ın Ebü'l-Esvet'e atfettiği kıyas kavramına gelince; buradaki kıyasın geç dönemde ortaya çıkan ve Yunan mantığından beslenen "sınai/mantıksal kıyas" (illet ve malul ilişkisine dayalı karmaşık analoji) olmadığı açıktır. Buradaki kıyas, "fıtri kıyas" veya daha doğru bir ifadeyle istikra yöntemidir. Bu, dilin kullanımını gözlemleyerek genel bir örüntü yakalamaktır. Ebü'l-Esvet, Arapların konuşmalarını dinleyerek veya Kur'an'ı inceleyerek "İşi yapanın (fail) sonu hep zammeli bitiyor, işten etkilenenin (meful) sonu hep fethalı bitiyor" şeklinde genel bir kuralın varlığını sezmiştir.[192]

Sonuç olarak Ebü'l-Esvet'e atfedilenler, bitmiş bir binanın planları değil o binanın temeline atılan ilk harç ve yapılan ilk pratik gözlemlerdir. Sonraki nesiller, muhtemelen bu pratik gözlemleri teorik bir çerçeveye oturtmuş ve terimleri geçmişe mal etmişlerdir.

### 2.2.3. Nahvin Kurucusuna Dair Modern Görüşler

Arap dilbilim çalışmaları tarihinin en çetrefilli ve üzerinde en çok spekülasyon yapılan meselelerinden biri, hiç şüphesiz nahiv ilminin ilk taşını kimin koyduğu meselesidir. Hem klasik dönem âlimleri hem de modern araştırmacılar, bu ilmin mimarının kim olduğu konusunda ortak bir kanaate varamamış yıllar süren tartışmalar, birbirini nakzeden görüşler ve farklı yönelişlerle dolu bir literatür ortaya çıkmıştır.

Klasik kaynaklar incelendiğinde kuruculuk payesinin genellikle dört ana isim etrafında döndüğü belirtilmişti. Ancak çağdaş araştırmacıların bir kısmı, klasik rivayetlerin sunduğu bu isimleri reddederek daha farklı bir tutum

191 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*.
192 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*.

sergilemişlerdir. Onlara göre Arap nahvinin kurucusunu tespit etmeye çalışmak, çözümü imkânsız bir muammayla uğraşmaktır. Bu görüşü savunanlara göre ilmin menşei o kadar karanlık ve belirsizdir ki, gerçeğe ulaşmanın yolu yoktur.

Bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden biri olan ünlü oryantalist Carl Brockelmann (1868-1956), Arap dilbiliminin kökenlerine dair şu sözleri dile getirir: "Görünen o ki, Arap dil ilimlerinin başlangıç aşamaları, daima bir gizem ve karanlık perdesiyle örtülü kalacaktır."[193] Brockelmann, Arapları dilsel araştırmalara yönlendiren ilk zihinsel kıvılcımın kime ait olduğunun hâlâ meçhul olduğunu ve muhtemelen de öyle kalacağını savunmuştur. Benzer şekilde Ahmet Emin, H. Reckendorf, J. W. Fück ve Ali Ekber Dihhuda gibi bazı araştırmacılar klasik dönem dilcilerinin nahvin kurucusuna dair alıntıladıkları rivayetleri efsane olarak nitelendirmekte, Arap gramerinin birdenbire terimleriyle birlikte ve gelişmiş biçimde ortaya çıkmış olamayacağını ileri sürmektedirler.[194]

Bu tarihsel belirsizliğin ve modern şüpheciliğin temelinde ne yatmaktadır? Bu durumun iki ana sebebi vardır:

**a) İçsel Sebepler (Tarihsel Kopukluk):** İlmin doğuş aşamasına dair kesin bir hüküm vermeyi engelleyen en büyük faktör, o ilk evrede (kuruluş aşamasında) kaleme alınan eserlerin büyük çoğunluğunun kaybolmuş olmasıdır. Elimizde o döneme ait birincil kaynakların bulunmaması ve sonraki dönem kaynaklarının (ikincil kaynaklar) birbiriyle çelişen rivayetler sunması, gerçeği tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.

**b) Dışsal Sebepler (Oryantalist Yaklaşım):** Meselenin bir de ideolojik boyutu vardır. Bazı müsteşrikler, Arapların zihinsel kapasitesine dair önyargılı bir şüphecilik ruhunun etkisi altındadır. Onlara göre daha önce hiç örneği olmayan bir ilmi, Arapların kendi başlarına icat etmesi mümkün değildir. Bu önyargıyla hareket eden araştırmacıların çoğu, bilimsel objektiflikten uzaklaşarak duygusal bir inkâra sürüklenmişlerdir.

Bu bakış açısına göre Arap nahvi ve sözlükbilimi, özgün bir Arap zekâsının ürünü olamaz. Onlar, bu ilimlerin kökenini mutlaka dışarıda aramış Arap nahvinin Yunan mantığının, Süryani gramerinin, Hint fonetiğinin veya Fars kültürünün bir taklidi, kopyası veya tercümesi

---

193 Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi, Geschichte der arabischen Litteratur*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Darü'l-Maarif, 1919), 2/123.

194 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Ebü'l-Esvet Düeli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/311-313.

olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla meçhul kurucu iddiası, aslında Arapların entelektüel özerkliğini reddeden bu tarihsel önyargının bir yansımasıdır.

### 1. Carl Brockelmann'ın Görüşü

Carl Brockelmann'ın Arap dilbiliminin kökenlerine dair yaklaşımı, klasik İslam geleneğinin inşa ettiği yerleşik kabullerden farklı, şüphecilik ve tarihsel eleştiri üzerine kuruludur. Bu oryantaliste göre Arap nahvinin ilk evreleri, tarihsel bir hakikatten ziyade aşılması imkânsız bir gizem ve karanlık perdesiyle örtülüdür. Bu belirsizliğin temel nedeni, başlangıç dönemine ışık tutacak yeni ve güvenilir kaynakların gün yüzüne çıkma ihtimalinin neredeyse bulunmayışıdır. Dolayısıyla Brockelmann, eldeki verilerin, ilk dilcilerin yabancı modellerden ne ölçüde etkilendiğine dair kesin bir hüküm vermeye yetmeyeceğini, bu sahanın daima spekülasyona açık kalacağını savunmuştur.[195]

Brockelmann'ın bu yaklaşımı, İslam kaynaklarının nahvin kurucusu olarak sunduğu Ebü'l-Esvet ve öğrencilerinin etrafında örülen anlatıları da hedef almıştır. O, bu rivayetleri tarihsel birer veri olmaktan çok, sonradan üretilmiş efsaneler kategorisinde değerlendirir. Ona göre nahiv tarihini Ebü'l-Esvet gibi yarı mitolojik figürler üzerinden okumak yerine, tarihsel varlığı daha belirgin olan geç dönem şahsiyetlerine odaklanmak gerekir. Bu bağlamda Ruasi'nin amcası olan ve hicri 180'li yıllarda vefat eden Muaz bin Müslim gibi figürlerin gramer meseleleriyle ilgilendiğine dair haberleri reddetmek için bir sebep görmez. Hatta Muaz bin Müslim'in, onları "Zenci ve Rum dilleriyle uğraşmakla" suçlayan Ebu Müslim'in şiirine karşı şiirle cevap vermesi hadisesini, dilbilimsel merakın doğuşuna dair önemli bir sosyolojik kanıt olarak sunar.[196]

Rivayet edildiğine göre Ebu Müslim bu şiiri, Muaz'ın yanında bulunduğu bir sırada söylemiştir. Muaz'ın yanındaki biriyle nahiv konuları üzerine tartıştığını gören ve konuşulan teknik terimlerden hiçbir şey anlamayan Ebu Müslim, tepkisini şu dizilerle dile getirmiştir: [197]

قد كان أخذُهُمُ في النحو يُعجِبني ... حتى تعاطَوْا كلام الزّنجِ والرُّومِ

لمَّا سمعتُ كلامًا لستُ أفهمُهُ ... كأنه زَجَل الغِرْبَانِ والبومِ

تركتُ نحوَهُمُ والله يعصمني ... من التقحُّم في تلك الجراثيمِ

---

195 Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 1/123.
196 Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 124.
197 Zübeydi, *Tabakatü'n-nahviyyin ve'l-lügaviyyin*, 126.

*(Başlarda) onların nahiv ile uğraşmaları hoşuma giderdi. Ta ki Zencilerin ve Rumların sözlerine dalana dek.*

*Ne zaman ki anlamadığım laflar işittim. Sanki kargaların ve baykuşların gürültüsü gibiydi.*

*Ben de onların nahvini terk ettim -Allah beni korusun-, o mikroba bulaşmaktan.*

Bunun üzerine Muaz da ona cevaben şu şiiri kaleme almıştır: [198]

عالجتَها أمردَ حتى إذا ... شبتَ ولم تُحسِنْ أبا جادِها

سمَّيتَ مَن يعرفها جاهلًا ... يُصدِرُها من بعد إيرادها

سهَّل منها كلَّ مُستصعَبٍ ... طَوْدٌ علا القرنَ من أطوادها

*Tüysüz bir gençken başladın onunla uğraşmaya, ta ki saçın ağarana dek, yine de onun ebcedini/elif-basını[199] (temelini) bile sökemedin.*

*Onu (gerçekten) bilene ise cahil adını taktın. Oysa o, (bu ilmi) suya götürüp, susuz geri getirendir (işin tam ehli ve ustasıdır).*

*Ondaki her zorluğu kolaylaştırandır. (O), dağlarının zirvesini aşan ulu bir dağdır.*

Brockelmann'ın analizinde dilbilim çalışmalarının doğuşu, evrensel bir "çatışma" yasasına bağlanır. Ona göre bir toplumda dil üzerine düşünme ve kurallar koyma ihtiyacı durup dururken ortaya çıkmaz. Bu ancak bir "karşıtlık" durumunda mümkündür. Bu karşıtlık ya iki farklı dilin temasıyla ya da aynı dilin dinî metinlerdeki arkaik ve fasih biçimi ile halkın konuştuğu bozuk lehçe arasındaki gerilimle doğar. İşte bu gerilim, insanları dili incelemeye ve onu kurallara bağlamaya iten asıl motivasyondur. Dolayısıyla nahiv, entelektüel bir lüksten ziyade bu dilsel çatışmayı yönetme ihtiyacından doğmuştur.

Bir diğer itirazı ise Arap âlimlerinin "nahvin saf Arap aklının ürünü olduğu" yönündeki ısrarlı iddialarınadır. Brockelmann, bu "özgünlük"

---

198 Ebü'l-Kasım Zeccaci, *Mecalisü'l-Ulema,* thk. Abdüsselam Muhammet Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1983), 146.

199 أبو جاد terkibi, أبجد sözcüğünün aslıdır. Araplar, sözü uzatmayı sevmedikleri için bu ifadedeki "vav" ve "elif" harflerini hazfetmişlerdir. أبجد kelimesi ile "temel" manası arasındaki ilişki, bu harflerin Arap alfabesinin (أحرف الهجاء) başlangıcı ve dayanağı olmasından ileri gelir. Nitekim harfler şu tertip üzere sayılır: ( أبجد هوَّز حطِّي كلمنْ سعفَص قرشت ثخذ ضظغ) Bu sebeple أبجديات (ebcediyat) tabiri, bir işin "temelleri, alfabesi veya öncelikleri" (أولويات) anlamına gelir. Örneğin; "فالخلوة والجوع من أبجديات التَّرهُّب" (Halvet ve açlık, ruhbanlığın temellerindendir) cümlesinde bu anlam kastedilmiştir. Muhammet Murtaza Zebidi, *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus,* thk. Heyet (Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965), 7/402.

iddiasının, nahiv terimleri ile Aristo mantığı arasındaki bariz ilişkiyi görmezden geldiğini savunur. Ona göre Arap gramerinin kategorik yapısında Yunan mantığının izleri yadsınamaz. Ayrıca Latin veya Hint etkisini kanıtlanamaz bulsa da Fars kültürünün etkisini somut örneklerle destekler. Özellikle Orta Farsça (Pehlevice) olan ve "yani, demek ki" anlamında kullanılan işaret zamiri kökenli أَيْ edatının Arapçaya geçişini, bu kültürel etkileşimin en belirgin kanıtı olarak sunar. Hatta bazı araştırmacıların, Sibeveyh'in Fars kökenli oluşundan hareketle nahivdeki yabancı etkiyi ona bağlamalarını zikretse de Brockelmann hocası Halil bin Ahmet'in saf Arap olması nedeniyle bu etkinin kişisel değil yapısal olduğunu ima eder. Sonuç olarak Brockelmann'a göre Arap nahvi, izole bir Arap dehasının değil Yunan mantığı ve Fars kültürüyle harmanlanmış, sosyal ihtiyaçlardan doğan karmaşık bir tarihsel sürecin ürünüdür.[200]

Brockelmann'ın Arap gramerinin Yunan mantığından esinlenerek oluşturulduğu iddiasını da detaylandırmakta fayda vardır.

Arap gramerinin Aristo mantığından etkilendiği tezi, ilk kez 19. yüzyılda Alman müsteşrik Adalbert Merx (1838-1909) tarafından ortaya atılmış ve sonraki dönemlerde hem Batılı hem de Doğulu araştırmacılar tarafından farklı argümanlarla desteklenmiştir.

Nahvin kaynağını sorgulayan ilk isim olan Merx, Arap gramerindeki kelime yapıları ve cümle ögelerine dair kuralların felsefi bir analiz barındırdığını savunmuştur. Ona göre Müslüman filologlar, Stoacıların yöntemini benimseyerek dilin mantığı üzerine çalışmışlardır. Bu etkinin en somut örneği, Aristo mantığındaki kelimenin "isim, fiil ve ribat" şeklindeki üçlü ayrımı ile Arap nahvindeki "isim, fiil ve harf" taksimi arasındaki benzerliktir.[201]

Merx'in görüşünü geliştiren Hollandalı müsteşrik T. J. de Boer (1866-1942), bu etkiyi tarihsel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. De Boer, İslam öncesinde Süryaniler ve Farsların Aristo mantığını tanıdığını, İbnü'l-Mukaffa'nın Aristo'nun mantık eserlerini (*Kategoriler, Peri Hermeneias, Analitikler*) Pehleviceden Arapçaya çevirmesiyle bu birikimin İslam dünyasına girdiğini belirtir. Ona göre İbnü'l-Mukaffa'nın yakın dostu Halil bin Ahmet ve onun öğrencisi Sibeveyh, bu mantık çevirilerinden etkilenmiştir. De Boer, nahiv ilminin Hz. Ali tarafından kurulduğu iddiasını

[200] Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 124.
[201] Ahmet Buud, "Sibeveyh ve Utruhatü't-Tesiri'l-Yunani" 14 (2018), 105.

reddeder ve gramerdeki mantıksal izlerin bu çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu savunur.[202]

Mısırlı dilci İbrahim Medkur (1902-1995) Arap nahvinin ilmî derinliğinin diğer kadim dillerden üstün olduğunu kabul etmekle birlikte, Aristo mantığının (özellikle *Organon* külliyatının) nahiv üzerindeki etkisinin yadsınamaz olduğunu dile getirir. Medkur, bu etkiyi şu somut benzerliklerle delillendirmiştir:[203]

a) Kelime Taksimi: Aristo'nun "isim, fiil, ribat" ayrımı ile Sibeveyh'in "isim, fiil, harf" ayrımı aynıdır.

b) Tanımlar: Arap nahvindeki isim (zamandan bağımsız), fiil (zamanla kayıtlı) ve harf (tek başına anlamı olmayan) tanımları, Aristo'nun yaptığı tanımlarla neredeyse birebir örtüşmektedir.

**c) Cümle Yapısı:** Aristo'nun cümleyi "konu" (mevzu) ve "yüklem" (mahmul) olarak ayırması, Arap nahvindeki "müsnetileyh" ve "müsnet" ayrımına denk düşmektedir.

Arap dil bilgini Muhammet İd (1932-2004), nahiv ilminin inşasında kilit rol oynayan isimlerin mevali olmasının tesadüf olmadığını söylemiş ve nahvin neden Aristo mantığından çıkarılmış olabileceği konusunda özetle şu iddiaları sıralamıştır:[204]

1. Basra dil ekolünün kurucusu ve nahivde kıyası ilk uygulayan kişi olan İbni Ebu İshak ile onun öğrencisi ve *el-Cami* ile *el-İkmal* gibi ilk nahiv eserlerinin yazarı İsa bin Ömer mevalidendir. Hatta Ebü'l-Esvet'ten itibaren gelen nahivcilerin büyük çoğunluğu Arap kökenli değildir. Bu durum onların kendi kadim kültürlerinden (Fars, Süryani, Yunan vb.) haberdar olduklarını gösterir.

2. Bu âlimlerin yaşadığı hicri ikinci asrın ilk yarısı, mantık başta olmak üzere Yunan kaynaklı ilimlerin Arap dünyasında yaygınlaşmaya başladığı bir dönemdir.

3. İbni Ebu İshak'ın nahivde kıyas yöntemini ilk kullanan kişi olması, onun nazar (teorik düşünce) ve istidlal (akıl yürütme) konularında

---

202 Tjitze Jacobs de Boer, *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*, çev. Muhammet Abdülhadi Ebu Ride (Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve'n-Neşr, 1957), 38-40.

203 İbrahim Medkûr, "Mantıku Aristo ve'n-Nahvü'l-Arabi", *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye* (Kahire: Matbaatü Vizarati'l-Maarifi'l-Umumiyye, 1953), 338.

204 Muhammet İd, *Usulü'n- Nahvi'l-Arabi fi Nazari'n-Nühat ve Ra'yi İbni Mada* (Kahire: Alemü'l-Kütüb, 1989), 71-72.

derinleştiğini, dolayısıyla mantık ilmiyle ciddi bir mesaisi olduğuna işaret eder.

4. İbni Ebu İshak'ın Yunan ilimlerini Araplardan çok önce tanıyan ve Yunan gramerine benzer bir yapı geliştiren Süryanilerle irtibatlı olduğu bilinmektedir. Her ne kadar kesin kanıtlar henüz ortaya konmamış olsa da tüm bu veriler nahivcilerin Yunan ve Süryani birikiminden etkilendiği tezini güçlendirmektedir.

Carl Brockelmann, nahiv ilminin tarihini Ebü'l-Esvet ile değil çok daha sonraki bir nesil olan Halil bin Ahmet'in hocalarına dayandırmıştır. Bununla birlikte onun görüşüne göre nahvin gerçek kurucusu Halil bin Ahmet'tir. Abdüsselam Meseddi, Brockelmann'ın Ebü'l-Esvet ve öğrencilerinin çabalarını yok sayan bu yaklaşımını dayanaksız bir inkâr olarak nitelemiş ve şu mantıksal çerçeveyle bu görüşü reddetmiştir:[205]

> Ebü'l-Esvet ve neslinin nahiv konusunda yazılı bir teorik müktesebat bırakmadığını kabul etsek bile Mushaf'ın noktalanması işini onlara atfetmekten kaçınamayız. Bu noktalama işlemi, basit bir yazım kuralı değil kelime sonlarındaki irap değişimlerine dikkat çeken ilk adımdır. Bilindiği üzere nahiv ilminin hammaddesi de tam olarak bu irap harekeleridir. Dolayısıyla bu ilk nesil medeniyetlerin karışması ve yabancı unsurlarla etkileşim sonucunda dilde lahn baş gösterdiğini fark etmiş, bu değişimin kaçınılmazlığını görerek Mushaf'ı koruma altına almışlardır. Bu bilinç, onlardan önceki Araplarda yoktu. Ebü'l-Esvet'in çalışması, amacı sadece dinî olan doğru telaffuz ve bilimsel bir teori kurmaktan ziyade dilsel bozulmayı frenlemeyi hedefleyen pratik bir eylem olsa bile, nahvin temelidir.

Ayrıca Brockelmann'ın metodolojisinde bir çelişki daha dikkat çekmektedir. Brockelmann, Ebü'l-Esvet ve öğrencileri hakkındaki, tevatür derecesine varan haberleri reddederken nasıl olur da Muaz bin Müslim hakkındaki çok daha zayıf ve tekil bir haberi kabul edebilir? Ayrıca onun, Arap nahiv terimlerinin Yunan mantığından devşirildiği yönündeki iddiası da ispata muhtaçtır. Evet bazı temel ve sayılı başlık altında bu etkileşim olmuştur. Ancak devasa bir nahiv külliyatını Yunan mantığına dayandırmak bilimsel bir yaklaşım değildir. Zira bu konuda yapılan derinlemesine çalışmalar, Arapların bu terimleri doğrudan Yunanlılardan alıp üzerine nahiv inşa ettiklerine dair somut bir kanıt ortaya koyamamıştır.

---

[205] Abdüsselam Meseddi, *et-Tefkîrü'l-Lisani fi'l-Hadarati'l-Arabiyye* (Trablus: Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1981), 93.

Brockelmann'ın temel yanılgısı, bir ilmin varlığını o ilme dair yazılmış teorik kitaplara indirgemesidir. Ona göre Ebü'l-Esvet'ten günümüze ulaşan sistematik bir gramer kitabı olmadığı için onun nahvin temellerini attığına dair anlatılanlar bir efsanedir. Gerçek tarih, yazılı eserlerin ve sistemin oturduğu Halil bin Ahmet dönemiyle başlar.

Bu yaklaşım tarihsel süreçlerin doğasına aykırıdır. Hiçbir bilim dalı, bir anda yazılmış kâmil bir kitapla başlamaz. İlimler, önce pratik (amelî) olarak doğar, sonra teorik (nazari) hâle gelir. Tıp ilmi, anatomi kitapları yazılmadan önce de vardı. Tedavi pratikleri mevcuttu. Benzer şekilde Ebü'l-Esvet döneminde gramer kitabı olmayabilir ancak gramer bilinci vardı. Brockelmann, kitaplaşma süreci ile doğuş sürecini birbirine karıştırmaktadır. Halil bin Ahmet, gökten zembille inen bir sistem kurmamış, Ebü'l-Esvet ile başlayan sözlü ve pratik birikimi (müktesebatı) geliştirerek sistematize etmiştir.[206]

Meseddi'nin Brockelmann'a yönelttiği eleştiri makul ve mantıklıdır. Zira Ebü'l-Esvet'in yaptığı Mushaf noktalama işlemine aslında nahvin ilkel veya başlangıç hâli denilebilir. Çünkü Arapçada anlam, kelimenin sonundaki harekeyle değişir. Nahiv ilmi de temelde bu misyonu yüklenmiştir. Dolayısıyla Ebü'l-Esvet'in faaliyeti basit bir imla düzenlemesi değildir. O noktalar, "fail merfudur, meful mansuptur" cümlesinin yazılı olmayan, sembolik ilanıdır. Bu eylem, nahvin teorik değilse bile pratik olarak kurulduğunun bir kanıtıdır.

Brockelmann'ın bu tutumu, oryantalist metodolojide sıkça rastlanan "Arap aklının özgün üretim yapamayacağı, mutlaka dışarıdan (Yunan, Fars, Süryani) bir etki olması gerektiği" önyargısının bir sonucudur. Oysa Arap nahvinin odağı olan "amil teorisi" (kelimelerin birbirini etkilemesi), Yunan mantığındaki önermelerden çok farklı, tamamen Arapçanın kendi iç yapısından türetilmiş özgün bir sistemdir.

### 2. Johann W. Fück'ün Görüşü

Arap dilbilim çalışmalarında önemli bir yere sahip olan Alman Oryantalist Johann Fück (1894-1974), Arap nahvinin neşet ettiği zemin ve bu ilmin sistematikleşme süreci hakkında dikkate değer tezler öne sürmüştür. Fück'ün yaklaşımı, nahvin neşetinde Arap olmayan unsurların etkisine odaklanmaktadır.

---

206 Meseddi, *et-Tefkîrü'l-Lisani fi'l-Hadarati'l-Arabiyye*, 93.

Fück'e göre Arap nahvi, doğrudan doğruya Arap olmayan halkların İslam'a girmesiyle oluşan dilsel ihtiyaçtan doğmuştur. Tarihsel kaynaklarda yer alan, nahvin başlangıcına dair dağınık ve zaman zaman birbiriyle çelişen rivayetleri değerlendiren Fück, bu rivayetlerin tarihsel belge niteliği taşımasa bile derin bir tarihsel sezgi barındırdığını savunur. Ona göre bu rivayetlerin ortak paydası ve işaret ettiği temel gerçek şudur: Yeni Müslüman olan halkların Arapçayı bir iletişim ve ibadet dili olarak benimseme çabaları, gramatikal gözlemlerin yapılmasındaki birincil itici güç olmuştur. Yani nahiv, dildeki bozulmayı önleme refleksinden ziyade dili sonradan öğrenenlerin yapısal mantığı kavrama ihtiyacının bir ürünüdür.[207]

Fück, nahiv ilminin sistemli bir bilim dalı hâline gelmesini sağlayan gerçek kurucunun, nahivcilerin en eskisi sayılan Halil bin Ahmet olduğunu savunur. Fück'ün bu görüşünün temelinde şu sebep yatar: Halil bin Ahmet'ten önce dil kuralları ve kelime sonu değişimleri (irap) daha dağınık ve gelişigüzel bir hâldeydi. Halil bin Ahmet, bu dağınıklığı toparlayarak bir sisteme oturttu. Kelimelerin sonundaki hareke değişimlerini (ref, nasp, hafd gibi) kurallaştıran odur. Halil bin Ahmet'in attığı bu temelleri, öğrencisi Sibeveyh daha da ileri taşımıştır. Sibeveyh, hocasından öğrendiği sistemi geliştirmiş, kelimeleri yapılarına göre sınıflandırmış (çekimli ve çekimsiz gibi) ve kuralların uygulama alanını genişletmiştir.[208]

Fück'ün analizindeki en ciddi metodolojik sorunlarından biri, Halil bin Ahmet'i "en eski Arap nahivcisi" olarak konumlandırmasıdır. Bu iddiası bilimsel birikimin kümülatif doğasını göz ardı etmekte ve Halil bin Ahmet'ten önceki velut dönemi yok saymaktadır.

Biyografi ve tabakat kitapları incelendiğinde İbni Ebu İshak, İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala gibi kurucu isimlerin varlığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bu âlimler sadece isimden ibaret olmayıp nahivsel kıyasların, illetlendirmelerin ve teorik bakış açılarının temellerini atmışlardır. Bugünün nahivcilerinin üzerine bina ettiği devasa yapı, aslında Fück'ün görmezden geldiği bu öncülerin oluşturduğu aksiyomlar üzerinde yükselmektedir. Dolayısıyla Fück'ün bu tasnifi, nahiv tarihinin gelişim zincirinde kopukluk yaratmaktadır.

Fück'ün nahvin tesisi konusundaki yaklaşımı diğer pek çok batılı araştırmacıdan ayrılır. Fück, Arap gramerinin kökenini ararken "bu işi

---

207 Johann W. Fück, *el-Arabiyye Dirasat fi'l-Lüga ve'l-Lehecat ve'l-Esalib*, çev. Abdülhalim Neccar (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1951), 10.

208 Fück, *el-Arabiyye*, 10.

Yunanlılardan kopyaladılar" ya da "tamamen başka milletlerin eseridir" gibi peşin hükümlü ve aşırı iddialardan kaçınır. O, daha ılımlı ve dengeli bir yol izler. Polemik yaratacak keskin ifadeler kullanmak yerine, eldeki verileri mantıklı bir çerçevede yorumlamaya çalışır. Ona göre Arap grameri, dış etkilerden ziyade İslam toplumunun içindeki pratik ihtiyaçların ve Halil bin Ahmet gibi dahilerin sistemleştirme çabasının bir ürünüdür.

### 3. T. J. de Boer'in Görüşü

De Boer, Arap nahvinin gelişiminde mantık ilminin rolüne özel bir vurgu yapan müsteşriklerdendir. Ona göre fıtratları üzere kalan ve dillerini saf bir şekilde koruyan Araplar, mantığı akılları bozan bir unsur olarak gördüğünden ondan hoşlanmazlardı. Ancak Basra şehri, bu genel tutumun aksine mantıktan erkenden yararlanma konusunda diğer merkezleri geride bırakmıştır. Bu durumun temel sebebi, Basra'daki nahivcilerin çoğunun Şii veya Mutezile mezhebine mensup olmalarıdır. Bilindiği üzere bu ekoller, akıl yürütmeye ve mantıksal çıkarımlara alan açmış, bu zihniyet yapısı da nahiv çalışmalarına sirayet etmiştir.[209]

De Boer, Arap geleneğinin her türlü ilmi ve hikmeti Hz. Ali'ye dayandırma eğilimini eleştirel bir süzgeçten geçirir. Arapların, Aristo'nun kelimeyi üç kısma ayırma tasnifini bile Hz. Ali'ye atfetmelerini, ilmin kaynağını kutsallaştırma çabası olarak görür. Oysa ona göre tarihsel gerçeklik, nahiv çalışmalarının Basra ve Kûfe gibi kozmopolit merkezlerde başladığını ve ilk dönemlerin bir belirsizlik içinde olduğunu göstermektedir.[210]

De Boer'e göre Sibeveyh'in meşhur *el-Kitab*'ı, bir anda ortaya çıkmış bireysel bir dehadan ziyade kolektif bir birikimin zirvesidir. Nasıl ki İbni Sina'nın *el-Kanun*'u tıpta yüzyılların birikimini temsil ediyorsa Sibeveyh'in eseri de önceki nesillerin (İsa bin Ömer vb.) çalışmalarının olgunlaşmış meyvesidir.

De Boer, Arap nahvinin inşasında Aristo mantığı ve Fars kültürü etkisini de yadsımamıştır. Ona göre dil bilimleri sadece kelime toplamakla (şevahit) ilgilenmemiş, mantıksal bir iskelet üzerine kurulmuştur. Burada De Boer'in iddiası şudur: Arap aruzunun kurucusu ve nahvin babası sayılan Halil bin Ahmet, mantıksal kategorileri ve Aristo'nun düşünce sistemini, arkadaşı İbnü'l-Mukaffa aracılığıyla öğrenmiştir. İbnü'l-Mukaffa, Pehlevice

[209] De Boer, *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*, 38.
[210] De Boer, *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*, 38.

eserlerdeki dilsel ve mantıksal analizleri Arapçaya taşımış kelimenin üçlü taksimi ve cümle türlerinin sınıflandırılması gibi konularda Halil bin Ahmet'e ilham kaynağı olmuştur. O, bu iddiasını Süryanilerin Aristo'nun *el-İbare* (*De Interpretatione / Peri Hermeneias*) adlı kitabını tercüme etmiş olmalarıyla desteklemeye çalışır. Bu etki zinciri daha sonra belagat ilmine de sıçramış, Cahız gibi isimler mantıksal kıyas biçimlerini belagate entegre etmiştir. Tartışma zamanla "dil ilahi midir (tevkifi) yoksa insan yapımı mıdır?" sorusuna evrilmiş ve felsefi görüş (insan yapımı olduğu) ağır basmıştır.[211]

De Boer, tüm bu yabancı etki iddialarına rağmen Arap nahvinin hakkını teslim eder. Ona göre bu ilim, gözlemdeki hassasiyet ve dağınık olanı toplamadaki gayret bakımından Arap aklının muazzam bir anıtıdır. Arapların bununla gurur duymaya hakkı vardır.

Ancak De Boer'in Halil bin Ahmet'in Aristo'nun fikirlerini Abdullah bin el-Mukaffa aracılığıyla öğrendiği iddiası, bilimsel açıdan kabul edilebilir değildir. Çünkü Abdullah bin el-Mukaffa'nın Aristo'nun mantık kitaplarını tercüme ettiği tezi, günümüz araştırmaları ve incelemeleri neticesinde artık geçerliliğini yitirmiş, ispatlanamamış bir iddiadır. Dolayısıyla Halil'in mantık formasyonunu bu kanalla elde ettiği görüşü reddedilmiş bir görüştür.[212]

### 4. Alfred Von Kremer'in Görüşü

Von Kremer, Arap dilindeki bozulmayı önlemek amacıyla gramer kurallarının konulduğu yönündeki tarihsel rivayetleri temelsiz olarak niteler. Ona göre Arap nahvi, Arami ve Fars asıllı yabancıların bir icadıdır. Bu görüşe göre Arapların böyle bir ilmi kuracak entelektüel kapasiteleri yoktu. Bu boşluğu Arapça okuma-yazmayı öğrenmek isteyen ve hayatlarını bilime adamış yabancılar doldurdu.[213]

Von Kremer'in bu yaklaşımı, oryantalist önyargının örneklerinden biridir. Bu tez, kendi içinde çözülemez bir paradoks barındırır: Bir dili sonradan öğrenmeye çalışan bir yabancının, o dilin kurallarını (gramerini) o dili ana dili olarak konuşanlardan önce tespit edip sistemleştirmesi mantıken mümkün müdür? Bir Arabın sadece Fransızca öğrenme arzusuyla Fransız gramerinin kurallarını sıfırdan inşa ettiğini düşünmek ne kadar zorsa

211 De Boer, *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*, 39.
212 Üsame Muhammet Musa Abdürrezzak, "Taʿnu'l-Müsteşrikin fi Asaleti'n-Nahvi'l-Arabi", *Mecelletü Ceyl ed-Dirasatü'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 35 (2017), 60.
213 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 107.

Arapçanın inceliklerine henüz vakıf olmayan bir Fars veya Araminin Arap nahvini kurduğunu iddia etmek de o derece bilimsellikten uzaktır. Dilin kurallarını koymak, o dile dair derin bir vukufiyet gerektirir. Bu yetkinlik ise öğrenme aşamasındaki bir yabancıda bulunması uzak bir ihtimaldir.

Benzer bir iddiayı Denison Ross da dile getirir. O, Hz. Ömer dönemine kadar Arapçada sözlük veya gramer kitabı olmadığını belirterek Farsların kendilerini kanıtlamak için Kur'an'dan kurallar çıkaran ilk topluluk olduğunu iddia eder.[214]

Ross'un bu iddiası, Farsların o dönemde Arapçayı Araplardan daha iyi bildiği veya kendi kültürlerinde güçlü bir gramer geleneği olduğu varsayımına dayanır ki her ikisi de şüphelidir. Nitekim Ross, kendi teziyle çelişerek Farsların Yunan yönetimi altında kalmalarına rağmen onlardan edebî bir etki almadıklarını, dolayısıyla İslam öncesi dönemde ellerinde sınırlı sayıda tarih ve siyer kitabından başka bir şey olmadığını itiraf eder. Gramer geleneği olmayan bir milletin, fethettikleri değil fethedildikleri bir milletin dilini aniden sistematize etmesi tarihsel sosyolojiye aykırıdır.[215]

### 5. Jacques C. Risler'in Görüşü

Jacques C. Risler'in İslam medeniyeti üzerine yaptığı analizlerde, Arap dilinin tarihsel serüvenini salt bir dil gelişiminden ziyade ilahi bir merkezin etrafında şekillenen ve farklı kültürlerin katkısıyla evrenselleşen kolektif bir inşa süreci olarak karşımıza çıkar. Risler'e göre bu sürecin temeli şüphesiz Kur'an'dır. Zira İslam coğrafyasında uzun bir dönem boyunca kitap, okuma ve yazma kavramları doğrudan bu kutsal metinle özdeşleşmiş, eğitimin ve bilginin yegâne kaynağı kabul edilmiştir. Ancak dilin kendi doğal yatağından çıkıp bir imparatorluk ve bilim diline dönüşmesi, Arapların fıtri yeteneklerinden ziyade İslam'ı sonradan benimseyen halkların yapısal ihtiyaçları ve entelektüel katkılarıyla mümkün olmuştur. Çevirilerin dilin estetik ruhunu yansıtmada yetersiz kalması, metnin orijinalinden öğrenilmesini zorunlu kılmış, bu da dil eğitimini İslamlaşma sürecinin merkezine yerleştirmiştir.[216]

İslam'ın yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan sosyolojik tablo, dilin kurallaşmasını zorunlu kılmıştır. Çöl kökenli bedeviler için dil, doğuştan gelen, okul veya gramer eğitimi gerektirmeyen bir meleke iken kadim

---

214 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 107.
215 Yasirî, *el-Fikrü'n-Nahvî*, 107.
216 Jacques C. Riesler, *Hadaratü'l-Arabiyye*, çev. Ganim Abdun (Mısır: Darü'l-Mısriyye, ts.), 46.

medeniyet havzalarından gelerek İslam'a giren acem unsurlar için Arapça hem dinî vecibelerin yerine getirilmesi hem de bürokrasi ve devlet kademelerinde yer edinilebilmesi için öğrenilmesi gereken teknik bir engeldi. Risler bu noktada tarihsel bir arka plana işaret eder: Dilin asıl sahipleri olan Araplar kurallara ihtiyaç duymaz ve okula gitmeye tenezzül etmezken, dili sonradan öğrenen yabancı unsurlar, sahip oldukları yerleşik kültür mirasını ve Bizans diyalektiği gibi metodolojik araçları kullanarak Arapçayı sistematize etme görevini üstlenmişlerdir. Bu bağlamda harekesiz ve sadece hafızaya dayalı bir hatırlatıcı işlevi gören erken dönem Arap yazısı, yabancı bilginlerin mantık ve sistematik düşünce süzgecinden geçirilerek nahiv, irap ve belagat kurallarıyla tahkim edilmiş matematiksel bir yapıya kavuşturulmuştur.[217]

Bu iş birliği sonucunda, Cahiliye şiirinin hamaseti ile Kur'an'ın kutsal metni, Aristo mantığı ve Helenistik felsefenin disipliniyle harmanlanmış, böylece ortaya Orta Çağ'ın en gelişmiş, en zengin ve düşüncenin en ince ayrıntılarını ifade etmeye muktedir dili çıkmıştır. Yabancı bilginlerin çalışmalarıyla, dilbilgisi ve mantık ilmi yan yana yürüyen, birbirini tamamlayan disiplinler hâline gelmiştir. Dil ve dinin sağladığı bu birliktelik, Risler'in ifadesiyle Roma'nın veya modern Anglo-Sakson etkisinin başaramadığı bir kültürel entegrasyonu gerçekleştirmiş, etnik kökeni ne olursa olsun Arapça yazan ve konuşan herkesin sisteme dâhil edildiği, siyasi sınırların silindiği muazzam bir aidiyet duygusu yaratmıştır. Maveraünnehir'den İspanya'ya kadar uzanan bu geniş coğrafyada İbni Sina ile İbni Rüşd gibi farklı uçlardaki düşünürlerin aynı bilim diliyle üretebilmesi ve birbirleriyle diyalog kurabilmesi, yabancı unsurların inşa ettiği bu dilsel altyapının evrenselliğini kanıtlar niteliktedir. Batı dünyası her ne kadar daha sonra bu aracı rolü görmezden gelerek yazı sisteminin zorluğu sebebiyle doğrudan Antik Yunan kaynaklarına yönelmiş olsa da Risler'e göre medeniyet tarihinin bu evresindeki asıl mucize, yerel bir lehçenin yabancıların ellerinde ve zihinlerinde işlenerek evrensel bir bilim ve felsefe diline dönüşmesidir.[218]

Risler'in nahvin kuruluşu acemlere dayandırdığı görüşü kendi içinde çelişki taşır. Eğer İslam'a giren yeni halkların âlimleri, Arapçanın üslup doğasını ve yapısal düzeninin kurallarını keşfedecek kadar Arapçayı kavramışlarsa, mutlaka bir Arap ortamında doğup büyümüş olmaları gerekir. Bu durumda da kavimlerinin geçmişte bildiği şeyleri idrak etme fırsatını

[217] Riesler, *Hadaratü'l-Arabiyye*, 46.
[218] Riesler, *Hadaratü'l-Arabiyye*, 47.

kaçırmış olmaları gerekir. Yok eğer bu âlimler kendi kavimleri arasında yaşamışlarsa, nahiv ve belagat kurallarını koymak gibi bir işin altından kalkabilmiş olmaları akıl kârı değildir. Çünkü şüphesiz dile yabancı ve onun sırlarına uzak kalacaklardır. Ayrıca anlaşıldığı gibi Risler, nahiv usulünü ve Arap ilimlerini koyanların Ebu Amr bin Ala ve Halil bin Ahmet gibi katıksız Araplar olduğunu göz ardı etmiştir.

Arap gramerinin inşasında rol üstlenen pek çok mevali Arap ortamında yaşarken kendi kavimlerinin kültürüne ve medeniyet ürünlerine ulaşma imkânları olmadığı için zamanla Arap kültürünü benimsediklerini, Arap dilini mükemmel bir şekilde öğrendikleri ve onun inceliklerini kavradıkları varsayılabilir. Özellikle de dedeleri veya babaları Arap ailelerin yanında mevali olarak yaşamışlardır. Ayrıca Farslarda -fetih öncesinde veya sonrasında- özgün veya tercüme edilmiş felsefi ya da gramer tarzı bir ürüne rastlanılmamıştır. Şayet böyle bir eser olsaydı, İbnü'l-Mukaffa, *Kelile ve Dimne*, *Mezdek*, *Mâni*, *Zerdüşt* gibi hikâye ve efsane kabilindeki eserleri tercüme ettiği gibi bunları da hayli hayli tercüme ederdi.

Buna ek olarak şayet bu âlimlerin eski dillerindeki mantıksal/zihinsel aktivitelere dair bir bilgileri olsaydı, Arapçada mevcut olanla bu dillerde olanlar arasında az da olsa bir karşılaştırma bulunurdu. Özellikle de nahivciler, telif, telifi eleştirme, şerh ve özetleme gibi daha alt seviyedeki işlerle meşgul olmuşlardır. Bu durum Farsça için de modern araştırmacıların Arap nahivcilerin etkilenip benzerini kurguladıklarını veya Yunan ilimlerinden tercüme edilmiş olarak muhafaza ettikleri şeyleri onlardan aldıklarını iddia ettikleri Süryanice için de geçerlidir. Çünkü Arap nahvinin doğuş döneminde Arapçaya tercüme edilmiş Süryanice bir nahiv kitabı bilinmemektedir.

Sonuç olarak Risler'in Arap nahvinin kuruluşunu acemlere atfeden görüşü, bazı açılardan sorun teşkil etmektedir. Bir yabancının Arapçanın yapısal inceliklerini keşfedip kurallaştırabilmesi için Arap toplumu içinde erimesi şarttır. Bu durum ise onların kendi eski kültür ve mantık yapılarından kopmalarını beraberinde getirir. Dolayısıyla nahiv ilmini kuran mevali âlimler, eski Fars veya Süryani birikimini değil içine doğup büyüdükleri Arap kültürünü temsil etmişlerdir. Ayrıca onun iddia ettiği gibi Arap grameri ile diğer Fars/Süryani vb. gramerler arasında bir etkileşim olsaydı, Arap nahvinde diğer dillerle bir karşılaştırma izine rastlanması gerekirdi. Tüm bu veriler, Arap gramerinin dış kaynaklı bir taklit değil Arapçanın kendi dinamikleri içinde şekillenen özgün bir sistem olduğunu ortaya koymaktadır.

### 6. Wolfdietrich Fischer'in Görüşü

Fischer (1928-2013), insanlık tarihindeki dil incelemelerini tarihsel perspektife oturtarak başlar ve Arap gramer geleneğini, MÖ 5. yüzyılda Panini[219] ile başlayan Hint okulu ve Aristo mantığından filizlenip MÖ 1. yüzyılda İskenderiyeli Dionysius Thrax ile sistematik bir yapıya kavuşan Yunan okulundan sonra dünya üzerindeki üçüncü bağımsız ve özgün gramer sistemi olarak tanımlar.[220]

Fischer'e göre Arap nahvinin en büyük problemi, başlangıcı ile olgunluk dönemi arasındaki karanlık dönemdir. Geleneksel kaynakların Ebü'l-Esvet'e atfettiği, kızının gökyüzüne bakıp şaşırması üzerine kurulan diyalog gibi hikâyeler, tarihsel veri olmaktan uzak, efsane niteliğindeki anlatılardır. Bu anlatılar, nahvin nasıl olup da Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı gibi öncesinde hiçbir taslağı veya ilkel örneği bulunmayan, son derece sistematik, teorik ve hacimli bir eserle aniden zirveye ulaştığını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Fischer, Sibeveyh'in eserini Batı dünyasındaki Dionysius Thrax'ın eseriyle kıyaslar ve Sibeveyh'in kuralları sadece sıralamakla kalmayıp onları tutarlı bir dilbilim teorisiyle açıkladığını hatta bu yönüyle modern dönemde Noam Chomsky'nin üretici-dönüşümsel dilbilgisi kuramıyla paralellikler taşıdığını vurgular.[221]

Fischer'in nahvin ortaya çıkışına dair görüşlerinin merkezinde, "Arap nahvi Yunan mantığından ve gramerinden etkilendi mi?" sorusu yer almaktadır. O, İslam fetihleriyle birlikte Arapların İskenderiye, Antakya, Harran ve Cündişapur gibi Helenistik kültür havzalarında Yunan ve Süryani âlimlerle yoğun bir etkileşime girdiğini hatırlatır. Tıp ve felsefe eserlerinin tercüme edilmesine rağmen gramerin dile özgü yapısı nedeniyle tercüme edilmediği ancak bu durumun âlimler arasında şifahi bir fikir alışverişine engel olmadığı tezi üzerinde durur. Bu bağlamda, 19. yüzyılda Merx ile başlayan ve yakın dönemde Hollandalı dilbilimci Versteegh'in çalışmalarıyla güçlenen "Yunan etkisi" hipotezini detaylandırır. Versteegh'in sunduğu kanıtlar şunlardır: Arap nahivcilerin isim ve fiil örnekleri olarak kullandıkları "adam, at (Zeyd, Feres) ve vurdu" kelimeleri,

---

219 Panini MÖ 4. yüzyılda (bugünkü Gandhara, Pakistan) Hindistan'da yaşamış Sanskrit dilbilimcidir. Tarihte, dil kuralları ve söz varlığı ile ilgili çalışan ilk bilim insanlarındandır. Sanskrit diliyle ilgili çalışmaları ile bilinir. Sanskrit dili üzerine detaylı dil araştırmaları yapmış ve bu sebeple tarihin ilk dilbilimcisi olarak da anılmıştır. Eserinin adı *Astadhyayi*'dir. https://tr.wikipedia.org/wiki/Panini

220 Wolfdietrich Fischer, "Nazarat fi Neşeti'n-Nahvi'l-Arabi", *Mecelletü'l-Ulûmi'l-Arabiyye* 41 (2016), 33.

221 Fischer, "Nazarat fi Neşeti'n-Nahvi'l-Arabi", 34-35.

Yunan gramerindeki "anthropos, hippos ve tupto" örnekleriyle birebir örtüşmektedir. Ayrıca geçişli fiil için kullanılan *müteaddi* terimi Yunanca *diabatikos* ile, sağlam/illetli harf ayrımı için kullanılan *sahih/illetli* terimleri Yunanca *hygies/asthenes* (sağlam/hasta) terimleriyle ve morfoloji için kullanılan *sarf* terimi Yunanca *klisis* (bükülme) ile bir uyum içindedir. Hatta Kûfeli nahivcilerin mastar için kullandıkları *ismü'l-fiil* tabiri, Yunanca *onoma rhematos* (fiilin adı) kavramının birebir tercümesi görünümündedir. Ancak Fischer, Arap nahvindeki üçlü kelime taksiminin Yunanlıların sekizli taksiminden farklı olduğunu belirterek Gerard Troupeau'nun "yapısal uyumsuzluk" itirazını da haklı bulur. Ona göre bu terim benzerlikleri, sistemin tamamının kopyalandığını değil başlangıçta güçlü bir etkileşim olduğunu kanıtlar.[222]

Fischer'in bu tartışmaya getirdiği en özgün katkı ise Harizmi'nin (ö. 387/997) *Mefatihu'l-Ulum* adlı ansiklopedik eserini ele alışıdır. Sibeveyh'ten iki asır sonra yazılmasına rağmen Sibeveyh'in adını hiç anmayan bu eser, nahiv ilmini üç farklı ekole ayırır:

a) Genel nahivcilerin mezhebi

b) Halil bin Ahmet'in mezhebi

c) Yunan filozoflarının (mantıkçıların) mezhebi

Fischer'e göre bu metin, Sibeveyh öncesi kayıp halkalara işaret etmesi muhtemeldir. Zira Harizmi'nin aktardığı "Yunan filozoflarının mezhebi", sesli harfleri (harekeleri) bağımsız birer varlık değil harflerin uzantısı (uzun ünlülerin kısa versiyonları, nakıs vav/ya) olarak gören Yunan fonetik anlayışını yansıtır. Daha da önemlisi, Harizmi'nin Halil bin Ahmet'e atfettiği terminoloji, Sibeveyh'in sisteminden yapısal olarak farklıdır ve Yunan sistemine daha yakındır. Şöyle ki Halil bin Ahmet, kelimenin biçimi ile işlevini birleştirerek tenvinli bir ismin zammeli hâline ref, tenvinsiz ismin zammeli hâline damm diye farklı bir isim verirken Sibeveyh bu ayrımları kaldırıp hepsine birden ref diyerek sistemi soyutlaştırmış ve standartlaştırmıştır. Halil bin Ahmet'in şekil ve işlev birlikteliğine dayalı bu eski terminolojisi, Yunan gramerinin karakteristik özelliğidir.[223]

Sonuç olarak Fischer, *Mefatihu'l-Ulum*'daki bu verilerden yola çıkarak Arap nahvinin başlangıç evresinde Halil bin Ahmet dönemi dâhil Yunan mantığı ve gramer yapısıyla sıkı bir temas hâlinde olduğunu savunur. Ona

[222] Fischer, "Nazarat fi Neşeti'n-Nahvi'l-Arabi", 36-38.
[223] Fischer, "Nazarat fi Neşeti'n-Nahvi'l-Arabi", 39-40.

göre Sibeveyh, hocası Halil bin Ahmet'ten devraldığı bu mirası işlemiş ancak Yunan mantığının etkisiyle oluşan karmaşık ayrımları (şekil-işlev bağımlılığını) terk ederek sistemi tamamen Araplaştırmış ve bağımsız bir bilim hâline getirmiştir. Sibeveyh'in yaptığı bu sadeleştirme ve sistemleştirme o kadar başarılı olmuştur ki kendisinden önceki "Yunan etkisindeki" ilkel veya geçiş dönemi yöntemleri tamamen unutulmuş ve tarihin karanlığına gömülmüştür. Dolayısıyla Fischer'e göre Sibeveyh, bir başlangıç değil nahvin dış etkilerden arınıp özgün kimliğini kazandığı bir bitiş ve yeni bir başlangıç noktasıdır.

### 7. Ahmet Emin'in Görüşü

Ahmet Emin'in Arap nahvinin neşetine dair ileri sürdüğü görüşler temelde nahiv ilminin kökenini çevreleyen sis perdesini aralamayı ve bu ilmin bir anda ortaya çıkmış mucizevi bir icat değil tarihsel ve sosyolojik yasalarla ilerleyen evrimsel bir süreç olduğunu kanıtlamayı hedeflemektedir. Emin'e göre nahiv tarihinin en büyük açmazı, Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı gibi olgun, sistematik ve hacimli bir eserin, öncesinde doğal bir gelişim evresi veya ilkel bir nüvesi görülmeksizin aniden tarih sahnesine çıkmış gibi görünmesidir. O, bu tarihsel boşluğu doldurmak amacıyla üretilen ve nahvin kuruluşunu Hz. Ali'ye veya onun talimatıyla Ebü'l-Esvet'e dayandıran geleneksel rivayetleri, bilimsel bir temelden yoksun ve hurafe niteliğinde efsaneler olarak değerlendirir. Zira bu rivayetlerde iddia edildiği gibi Hz. Ali'nin kelimeyi isim, fiil ve harf olarak kısımlara ayırması, Ebü'l-Esvet'e felsefi tanımlar sunması veya "إِنَّ ve benzerleri" gibi spesifik gramer baplarını yazdırması, o dönemin zihniyet dünyasıyla uyumsuzdur. Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet'in yaşadığı çağ, mantıksal tanımların ve Aristo tarzı felsefi tasniflerin henüz İslam dünyasına girmediği, ilmin sadece ayet tefsiri veya hadis nakli şeklinde fıtri ve sade bir şekilde icra edildiği bir dönemdir. Dolayısıyla son derece teknik ve mantıksal bir yapıya sahip olan nahiv ilminin, böylesine erken ve sade bir dönemde, bugünkü gelişmiş hâliyle kurgulanmış olması tarihsel gerçeklikle bağdaşmaz. Emin, bu tür rivayetlerin, her türlü ilmi ve fazileti Hz. Ali'ye ve ehlibeytine nispet etme eğiliminde olan Şiilerin etkisiyle veya sonraki nesillerin bu büyük isimlere duyduğu saygının bir tezahürü olarak uydurulmuş olabileceğini ima eder.[224]

Ahmet Emin, nahvin kurucusuna dair bu klasik anlatıları reddetmekle birlikte Ebü'l-Esvet'in rolünü tamamen yadsımaz aksine onu daha gerçekçi

[224] Ahmet Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 2003), 2/285-286.

bir zemine oturtur. Ona göre Ebü'l-Esvet'in Arapçaya yaptığı asıl ve tartışmasız katkı, bir gramer kitabı yazmak değil Kur'an'ın yanlış okunmasını önlemek amacıyla geliştirdiği noktalama sistemidir. Ebü'l-Esvet, mürekkep rengini değiştirerek harflerin üzerine, altına veya önüne noktalar koymuş ve bu yolla sesli harfleri (harekeleri) belirginleştirmiştir. Bu pratik uygulama, teknik anlamda bir sözdizimi teorisi olmasa da insanların dikkatini kelime sonlarındaki ses değişimlerine yani irap olgusuna çekmesi bakımından nahvin ilk tohumu sayılabilir. Emin'in analizine göre sonraki dönem âlimleri bir anakronizme düşerek kendi çağlarındaki gelişmiş nahiv kavramını Ebü'l-Esvet'in bu basit uygulamasına yansıtmışlardır. Ebü'l-Esvet kâtibine sadece "ağzımı açarsam noktayı üste koy" derken, sonraki nesiller bu eylemi nasp veya fetha terimleriyle tanımlamış ve buradan hareketle onun fail ve meful babını yazdığını iddia etmişlerdir. Oysa Ebü'l-Esvet, muhtemelen fail veya meful gibi teknik terimlerden habersizdi. O sadece dildeki bozulmayı önlemeye çalışan pratik bir çözüm üretmişti.[225]

Bu noktadan hareketle Ahmet Emin, nahvin doğuşunu doğal evrim (neşet ve irtika) yasasıyla açıklar. Süreç, Ebü'l-Esvet'in noktalama sistemiyle başlamış ancak asıl gelişimini ondan sonra gelen nesillerin Kur'an ayetleri ve şiirler üzerine yaptıkları tartışmalarla sağlamıştır. Nasr bin Asım, Yahya bin Yamer ve İbni Ebu İshak gibi âlimler, Ferezdak veya Nabiga gibi şairlerin şiirlerindeki gramatikal tutarsızlıkları sorgulamaya başlamışlardır. Örneğin İbni Ebu İshak'ın ünlü şair Ferezdak ile yaşadığı polemik, nahiv kurallarının nasıl canlı bir tartışma ortamında şekillendiğinin en somut kanıtıdır. Ferezdak şu beyti okumuştur: [226]

وعَضُّ زَمَانٍ يَا ابْنَ مَرْوَانَ ... لَمْ يَدَعْ مِنَ الْمَالِ إلا مُسْحَتًا أو مُجَلَّفُ

*Ey İbni Mervan! Zamanın musibeti (ısırması), maldan geriye kökü kazınmış veya yontulmuş olandan gayrısını bırakmadı.*

İbni Ebu İshak, beyitteki مُجَلَّفُ kelimesinin merfu okunmasını, kendinden önceki mansup مُسْحَتًا kelimesine atıf nedeniyle uygun bulmamış

---

225 Emin, *Duha'l-İslam*, 2/286-287.

226 وعضُّ زَمَان يا ابن مروان لم يَدَعْ ... من المال إلا مُسْحَتًا أو مُجَلَّفُ "*Ey İbni Mervan! Zamanın musibeti (ısırması), maldan geriye kökü kazınmış veya yontulmuş olandan gayrısını bırakmadı."* Beyit Ferezdak'a aittir. مُسْحَتًا: Kendisinden geriye hiçbir bakiye kalmayan şeydir. مُجَلَّفُ: Çoğu gidip, geriye az bir şey kalan şeydir. Bu şiirde مُجَلَّفُ kelimesinin irabı konusunda oldukça fazla tartışma vardır. Zemahşeri: "Bu beytin irabını izah etme hususunda dizler hâlâ birbirine çarpmaktadır." demiş, İbni Kuteybe ise "Ferezdak beytin sonunu vezin zaruretiyle refetmiş ve bir çıkış yolu bulma hususunda irap ehlini yormuştur. Nahivciler çok söz söylemişler, lakin gönlün razı olacağı bir izah getirememişlerdir." demiştir. İbni Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-Şuʿara*, 1/89.

ve bunun da mansup olması gerektiğini savunarak şaire itiraz etmiştir. Ferezdak, bu eleştiriye şiirle karşılık vererek İbni Ebu İshak'ı hicvetmiştir:

فلَوْ كَانَ عَبْدُ اللهِ مَوْلَى هَجَوْتُهُ ولَكِنَّ عَبْدَ اللهِ مَوْلَى مَوَالِيًا

*Şayet Abdullah bir Arabın mevlası (azatlığı) olsaydı onu hicvederdim fakat Abdullah mevalinin mevlasıdır.*

Ahmet Emin, Nabiga'nın:

فِي أَنْيَابِهَا السَّمُّ نَاقِعُ

*Dişlerinde zehir birikmiştir.*

dizesindeki نَاقِعُ kelimesinin İsa bin Ömer tarafından نَاقِعا olması gerektiği yönünde eleştirilmesini veya Ferezdak'ın:

على عمائِمنا تُلْقَى وأَرْحلنا ... على زواحفَ تُزْجَى، مُخُّها رِيرُ

*Sarıklarımızın ve eyerlerimizin üzerine atılıyor, kemiklerinin iliği akmış yerden sürünen bitkin develerin üzerine düşüyor*

beytindeki رِيرُ[227] kelimesinin harekesi üzerine yapılan tartışmaları da bu gelişimin kanıtları olarak sunar. Ferezdak'ın bu eleştiriler karşısında şiirini değiştirerek زَواجِفَ تُزْجِيها تحاسِيرُ şekline çevirmesi, nahivcilerin dil üzerindeki otoritelerinin artmaya başladığının göstergesidir. Emin ayrıca bu süreçte Arap olmayan unsurların etkisinin altını da çizer. Fars, Sind veya Süryani kökenli bu âlimlerin, eski kültürlerinden getirdikleri analitik zekâ ile Arapçanın dağınık kurallarını kıyas yöntemiyle sistemleştirdiklerini belirtir. Basra ekolünün öncülerinden İbni Ebu İshak'ın hemze üzerine yazdığı risale veya İsa bin Ömer'in *el-Cami* ve *el-İkmal* adlı eserleri bu geçiş döneminin ürünleridir. Ancak Emin, Yunus bin Habip'in "Bugün insanlar İbni Ebu İshak'ın ilmine sahip olsalardı onlara gülünürdü" sözünü naklederek Sibeveyh öncesi dönemin hâlâ ilkel bir aşama olduğuna dikkat çekmiştir.[228]

Ahmet Emin'e göre nahiv ilminin gerçek mimarı ve kurucusu Halil bin Ahmet'tir. Sözlükçülüğü, aruz ilmini ve musiki teorisini icat eden Halil bin Ahmet, nahvin de mantıksal çatısını kurmuş ancak bunu yazıya dökmeyerek öğrencilerine sözlü aktarmıştır. İşte bu noktada sahneye çıkan Sibeveyh, hocası Halil bin Ahmet'ten aldığı bu devasa birikimi, Yunus bin Habip ve Ebu Amr bin Ala gibi diğer otoritelerin görüşleri ve çölden derlediği dil malzemesiyle harmanlayarak meşhur *el-Kitab*'ını yazmıştır. Emin, Sibeveyh'in Fars kökenli oluşuna ve genç yaşta vefat etmesine rağmen

---

[227] الرّير kelimesi çocuğun ağzından çıkan ip gibi uzayan salyadır. Halil bin Ahmet, *Kitabü'l-Ayn*, 8/306.

[228] Emin, *Duha'l-İslam*, 2/289-290.

ortaya koyduğu bu eserin, kıyas, illetlendirme ve varsayımsal sorularla dolu muazzam bir sistem olduğunu vurgular. Sibeveyh, kitapta sadece duyduklarını aktarmakla kalmamış, "Bir adama 'عين/göz' ismini versen nasıl küçültme ismi yaparsın?" gibi zihinsel tartışmalarla dilin sınırlarını belirlemiş, bazen de "Bu, nahivcilerin zorladığı çirkin bir baptır" diyerek gramer kurallarının yapaylığını itiraf etmiştir. Sonuç olarak Ahmet Emin, Arap nahvinin ilahi bir ilham veya tek bir kişinin icadı değil Ebü'l-Esvet'in pratik tedbirleriyle başlayan, şairlerle yapılan tartışmalarla beslenen, mevalinin sistematik aklıyla yoğrulan ve Sibeveyh'in kalemiyle anıtsallaşan uzun ve evrimsel bir sürecin ürünü olduğu sonucuna varmaktadır.

### 8. İbrahim Mustafa'nın Görüşü

İbrahim Mustafa (1888-1962) nahvin kurucusunun kim olduğu konusunda kaleme aldığı makalesinde yıllardır İslam tarih yazıcılığında ve tabakat kitaplarında yerleşmiş olan geleneksel kabulleri yeniden ele almaktadır. O, araştırmasına Arapça kurallarını belirleyen ve bugün bilinen metodolojiyi başlatan ilk ismin kim olduğu sorusuyla başlamakta ve bu bağlamda tarihsel rivayetler ile nahiv ilminin gelişim seyri arasındaki uyuşmazlıklara dikkat çekmektedir. Çalışmasında öncelikle İbni Sellam, İbni Kuteybe (ö. 296/909), Müberred, İbnü'n-Nedim, Ebü't-Tayyip ve Sirafi gibi otoritelerin neredeyse ittifakla Ebü'l-Esvet'i nahvin kurucusu olarak işaret ettiklerini belirtmektedir. Hatta bu rivayetlerin bir kısmı, Ebü'l-Esvet'in bu ilmi Hz. Ali'den aldığını, Hz. Ali'nin ona yol gösterdiğini ve Ebü'l-Esvet'in nahiv kurallarını içeren tam teşekküllü bir kitap yazarak Hz. Ali'ye arz ettiğini iddia edecek kadar ileri gitmektedir. Mustafa özellikle İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde geçen ve Hadise şehrinde bir kitap koleksiyonerinde Ebü'l-Esvet'e ait olduğu iddia edilen Yahya bin Yamer hattıyla yazılmış, içinde fail ve meful konularının işlendiği Çin kağıdına yazılı dört sayfalık bir belgeden bahsedilmesi gibi anekdotları da aktararak geleneksel rivayetleri vermiştir. Ancak o, henüz hicri birinci asrın ortalarında, Arapların ilimlerle sistematik bir şekilde iştigal etmediği bir dönemde, nahiv gibi karmaşık bir ilmin bu denli olgun ve mufassal bir yapıyla ortaya çıkmış olmasını tarihsel mantığa aykırı bulmakta müsteşriklerin bu rivayetleri efsane olarak nitelemesine atıfta bulunarak bu

erken dönemde nahvin tamamlanmış bir ilim olarak var olamayacağını savunmaktadır.[229]

Mustafa, nahvin kurucusuna dair rivayetlere dayalı tabakat kitaplarını bir kenara bırakarak daha nesnel bir bakış açısıyla Sibeveyh'in *el-Kitab*'ını inceleme yoluna gitmiştir. O, bu eserde istatistiksel bir analiz yaparak şu çıkarıma varmıştır:[230]

> Nahvin kurucusunun kim olduğuna dair rivayetlerdeki açmaz bizi araştırmada farklı bir yol izlemeye sevk etti. Elimizde mevcut olan nahiv kitaplarını tarayarak kendisine bir nahiv görüşü nispet edilen en eski âlimi tespit etmeye çalıştık. Bu kitapların ilki ve en önemlisi Sibeveyh'in *el-Kitab*'ıdır. Sibeveyh'in eserinde kendisinden alıntı yaptığı isimlere ve sıklığına baktığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşırız: İbni Ebu İshak 6 kez, İsa bin Ömer es-Sekafi 18 kez, Ebu Amr bin Ala 39 kez, Halil bin Ahmet 376 kez, Yunus bin Habip 215 kez. Bu isimlerin en eskisi İbni Ebu İshak'tır. Dikkat çekici olan şudur: Sibeveyh'in kitabında ne Ebü'l-Esvet'e ne de ondan sonraki iki tabakaya (Nasr bin Asım, Yahya bin Yamer vb.) atfedilen tek bir nahiv görüşü veya kuralı yoktur. Burada nahiv kitaplarından çıkarılan apaçık bir gerçekle karşı karşıyayız: Kendisine bir nahiv görüşü nispet edilen en eski şahıs İbni Ebu İshak'tır. Bu gerçeğin ışığında önceki rivayetlere tekrar dönersek onların Ebü'l-Esvet için "Arapçayı ilk vazeden", "nahvi ilk resmeden" ve "mushafları ilk noktalayan" dediklerini görürüz. Aslında Ebü'l-Esvet'in yaptığı iş, rivayetlerin de işaret ettiği gibi Mushaf'ın noktalanması işidir.

Mustafa, Sibeveyh'in eserinde her görüşü sahibine nispet etmeye büyük özen göstermesine rağmen hiçbir nahiv kuralını Ebü'l-Esvet'e veya talebelerine dayandırmadığını belirtir. Sibeveyh'in alıntıları geriye doğru gidildiğinde İbni Ebu İshak'ı aşmaz. Buradan hareketle Mustafa, kaideleri ve usulü ilk koyan kişinin İbni Ebu İshak olduğunu, İbni Selâm'ın "Nahvi ilk deşen ve kıyası başlatan İbni Ebu İshak'tır."[231] sözüyle destekleyerek savunmuştur. Ancak İbni Ebu İshak'tan nakledilen meselelerin azlığı ve Yunus bin Habip'in "Bugün onun ilmiyle yetinen biri olsaydı alay edilirdi." şeklindeki sözü, nahvin onun döneminde de henüz başlangıç aşamasında

---

229 İbrahim Mustafa, "Evvelü men Vadaʿa'n-Nahv", *Mecelletü Külliyyeti'l-Adab Camiatü'l-Kahire* 2/10 (1948), 69.

230 Mustafa, "Evvelü men Vadaʿa'n-Nahv", 71-72.

231 İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara,* 1/14.

olduğunu, öğrencisi İsa bin Ömer ve sonrasında Halil bin Ahmet ile tekâmül ettiğini de ayrıca belirtmiştir.[232]

Mustafa, nahvin neden ısrarla Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet'e nispet edildiğini iki temel sebebe bağlayarak sosyo-politik bir analiz yapmıştır. Birincisi, nahiv kelimesinin başlangıçtaki "doğru okuma tarzı" anlamından "kurallar ilmi" anlamına evrilmesiyle oluşan kavram kargaşasıdır. İkincisi ve daha belirleyici olanı ise müelliflerin Emevi valisi Ziyat'a duydukları nefret ve Hz. Ali'ye duydukları muhabbettir. Yazara göre müellifler, Kur'an'ı koruma gibi yüce bir hizmetin Ziyat'ın emriyle başladığını zikretmekten hoşlanmamış, bu fazileti Hz. Ali'ye ve taraftarlarına nispet etme arzusuyla, Ziyat'ın emrindeki Ebü'l-Esvet'in noktalama hizmetini, Hz. Ali'den el aldığı bir gramer kuruculuğuna dönüştürmüşlerdir. Sonuç olarak Mustafa, hakikatin tabakat kitaplarında değil bizzat nahiv kitaplarının (Sibeveyh vb.) kendi içindeki verilerde aranması gerektiğini savunarak nahiv tarihinin yeniden yazılmasını önermektedir.

### 9. Şevki Dayf'ın Görüşü

Şevki Dayf (1910-2005), Ebü'l-Esvet'in nahiv ilminin baplarını ve kurallarını vazettiğine dair rivayetleri, ravilerin ve hikâye uydurucularının birer kurgusundan ibaret olduğu savunmaktadır. Ona göre nahvin kurucusunun kim olduğu konusundaki yanılsamanın temelinde, "العربية" kavramının yanlış yorumlanması yatmaktadır. Zira Ebü'l-Esvet'e nispet edilen "Arapçayı vazetme" eylemi, teorik bir gramer inşası değil Kur'an metnini lahn tehlikesinden korumak amacıyla yapılan pratik bir noktalama işlemidir. Dolayısıyla Dayf'a göre Ebü'l-Esvet'in mirası, farklı renkteki mürekkeplerle yapılan bu irap noktalamasından ibarettir. Ancak sonraki nesiller bu "رسم العربية" (Arapçayı işaretleme) işini, "رسم النحو" (nahvi kurma) ile karıştırarak ona yazmadığı bapları nispet etmişlerdir.[233]

Dayf, bu mirasın aktarımında Ebü'l-Esvet'in öğrencileri olan Nasr bin Asım, Abdurrahman bin Hürmüz, Yahya bin Yamer, Anbese el-Fil ve Meymun el-Akran gibi kurra zümresinin rolüne dikkat çeker. Bu isimler sadece irap noktalamasını koruyup nakletmekle kalmamış aynı zamanda Haccac döneminde Kur'an metnini daha da korunaklı hâle getirmek için birbirine benzeyen harfleri ayıran "i'cam noktalaması"nı ( ب, ت, ث gibi harflerin ayrımı) geliştirmiş ve ayetleri bölümlere (aşr/hums) ayırmışlardır.

---

232 Mustafa, "Evvelü men Vadaʿa'n-Nahv", 73.

233 Şevki Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1965), 16.

Şevki Dayf'a göre bu âlimlerin Kur'an lafzını hatalardan korumak için ördükleri bu çit, bazı eski müelliflerin onların gramer kuralları koyduklarını sanmasına yol açmıştır. Oysa onlar kuralları değil sadece doğru okunuşu sağlayan işaretleri belirlemişlerdir.[234]

Bununla birlikte Dayf, bu pratik sürecin zamanla teorik bir merakı tetiklemiş olabileceğine dikkat çekmektedir. İrap noktalaması ile i'cam noktalamasının (birbirinden ayrılması, "fetha, zamme, kesre" gibi terimlerin Ebü'l-Esvet'in kâtibine verdiği fiziksel talimatlardan (feth, damm, kesr) türetilmesi bu sürecin doğal bir sonucudur. Dayf, kelime sonlarındaki değişimlerin (irabın) sürekli gözlemlenmesinin zihinlerde "fail, meful, müpteda" veya "murep, mebni" gibi ilkel tasniflerin oluşmasına zemin hazırlamış olabileceğini eşyanın tabiatı gereği mümkün görür ancak elde bunu kanıtlayacak kesin bir belge olmadığını vurgular.

Şevki Dayf'a göre dağınık gözlemlerin ötesine geçip kurallar, kıyaslar ve illetler üzerine kurulu gerçek bir bilimsel disiplin olarak nahvin asıl kurucusu İbni Ebu İshak'tır. İlk gerçek Basralı nahivci olarak nitelenen İbni Ebu İshak, Ebü'l-Esvet'in doğrudan öğrencisi olmasa da onun gibi kurra geleneğinden gelmektedir. Dayf, İbni Ebu İshak'ı takip eden İsa bin Ömer, Ebu Amr bin Ala, Halil bin Ahmet ve Yunus bin Habip gibi Basra ekolünün dev isimlerinin tamamının kıraat âlimi olduğuna dikkat çeker. Sibeveyh'in kitabında kıraat farklılıklarına sıkça yer vermesi de bu tespiti doğrular niteliktedir. Sonuç olarak Dayf, nahiv ilminin kuramsal inşasının arkasındaki temel itici gücün, kıraatler arasındaki irap ihtilaflarını çözme ve Kur'an metnini dilsel bir sisteme oturtma arzusu olduğunu, dolayısıyla nahvin kurra halkasından doğarak İbni Ebu İshak ile bilimsel kimliğini kazandığını savunmaktadır.

### 2.2.4. Modern Görüşlerin Değerlendirilmesi

Arap nahiv ilminin tarihsel kökenleri özellikle Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet'ten başlayıp Sibeveyh'e kadar uzanan bir asrı aşkın süreç, modern araştırmacılar için karanlıkta kalmış bir dönemdir. Bu döneme dair elimizdeki bilgiler, somut metinlerden ziyade sonraki dönem ravilerinin aktardığı parçalı ve bazen çelişkili rivayetlere dayanmaktadır. Söz konusu dönemdeki nahiv faaliyetlerinin mahiyetini, kurucu figürlere atfedilen eserlerin gerçekliğini ve bu erken dönem çalışmalarının sonraki sistematik

[234] Dayf, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 17.

nahiv ilmine etkisini, mevcut rivayetler ve mantıksal çıkarımlar ışığında şu şekilde analiz etmek mümkündür:

Sibeveyh öncesi dönemde nahiv alanında yapılan çalışmalar, temelde iki ana girişim etrafında toplanmaktadır:

a) Ebü'l-Esvet'in Girişimi: Rivayetler, Ebü'l-Esvet'in bazı nahiv konularını (fail, taaccüp, إِنَّ ve benzerleri vb.) içeren sayfalar veya risaleler kaleme aldığını öne sürmektedir. İbnü'n-Nedim, bu sayfaların varlığından ve sonradan kaybolduğundan bahsederken içeriği hakkında sadece konu başlıklarını zikretmekle yetinmiştir. Ancak bu belgelerin fiziksel varlığına dair elimizde hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ebü'l-Esvet'in asıl ve tartışmasız katkısı, Kur'an metnini korumak amacıyla geliştirdiği noktalama/harekeleme sistemidir. Onun gramer kurallarını da bu bağlamda yani doğru okuyuşu sağlama çabasının bir uzantısı olarak kaydetmiş olması muhtemeldir.

b) İsa bin Ömer'in Girişimi: İkinci önemli teşebbüs, İsa bin Ömer'e atfedilen *el-Cami* ve *el-İkmal* adlı iki kitaptır. Kaynaklar bu eserleri övgüyle ansa da içerikleri, metodolojileri veya konuları ele alış biçimleri hakkında somut bilgi vermezler.

Bu dönemde yazıldığı iddia edilen eserlerin (kitap, risale veya notlar) günümüze ulaşmamış olması, bazı araştırmacıları bu eserlerin varlığını tamamen reddetmeye veya rivayetleri "uydurma" olarak nitelemeye itmiştir. Ancak dönemin âlim ve entelektüellerinden oluşan ravilerin hiçbir gerçeklik payı olmayan haberleri topyekûn uydurduğunu iddia etmek de aşırı bir şüpheciliktir.

Makul olan yaklaşım şudur: Ebü'l-Esvet ve İsa bin Ömer gibi âlimler, muhtemelen sistematik kitaplardan ziyade notlar, ders halkalarında tutulan kayıtlar veya öğrencilere yönelik hatırlatıcı metinler kaleme almışlardır. Dönemin kitap telif etme anlayışı ile sonraki asırların sistematik telif anlayışı arasındaki fark göz önüne alındığında, bu metinlerin dağınık, tasnifsiz ve pratik amaçlı olduğu düşünülebilir. Bu metinler, zamanla daha kapsamlı eserlerin içinde eriyerek veya işlevini yitirerek kaybolmuş olabilir. Tıpkı Antik Yunan ve Latin medeniyetlerindeki benzer ilk dönem eserlerin kaybolup sadece isimlerinin kalması gibi.

Nahiv ilminin doğuş dinamikleri incelendiğinde bu disiplinin entelektüel bir meraktan ziyade hayati ve pratik bir zaruretten filizlendiğini görülür. Bu zaruret, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın tilaveti sırasında ortaya çıkmaya başlayan lahnı önleme ihtiyacıdır. Kur'an, dilin de birinci ve

en saf kaynağı kabul edildiği için onu korumaya yönelik geliştirilen noktalama işlemi, tarihteki ilk nahiv faaliyeti olarak kabul edilebilir.

Bilimsel gelişimin doğası gereği, pratik uygulama her zaman teorileştirmeden önce gelir. Teori uzun süreli gözlem, derinlemesine tefekkür ve analitik inceleme gerektiren bir süreçtir. Oysa o dönemin sosyal şartlarında, insanların Kur'an'ı yanlış okumasını engellemek ertelenemez, acil bir ihtiyaçtı. Derin teorik analizlere ve felsefi temellendirmelere ayrılacak vakit yoktu. Bu nedenle Ebü'l-Esvet'in ilk nahiv çalışması, zihinsel soyutlamalara girmek veya dilsel ilişkilerin derin sırlarını çözmek değil duyusal bir kaynağa ve doğrudan işitmeye dayanarak Mushaf'ı noktalamaktı. O, kelimeleri terkip ederken dış formları birbirine benzeyen kelime gruplarını, işitsel gözlemleriyle tespit etmiş ve bunları görselleştirmeyi amaçlamıştır.

Dolayısıyla nahiv ilminin arkasındaki itici güç, bir tür ıslah düşüncesidir. Dilde başlayan bozulmayı durdurmak için karmaşık soyut çıkarımlara başvurulmamış bunun yerine doğru okumayı garanti altına alan maddi işaretler (noktalar) kullanılarak pratik bir yol izlenmiştir. Yani başlangıçta nahiv, kendi başına amaçlanan bağımsız bir bilimsel disiplin değil sosyal ve dinî bir amaca hizmet eden fonksiyonel bir araç olmuştur. Ebü'l-Esvet, işitsel olarak algılanan irap olgusunu, üzerinde düşünülebilecek, sabitlenebilecek ve genel kurallar çıkarılabilecek yazılı bir malzemeye dönüştürmüştür.

Ders ve inceleme yönteminin, somut olandan soyut anlamların çıkarıldığı zihinsel/tümdengelimci bir aktiviteye dönüşmesi ancak daha sonra mümkün olmuştur. Bu evrim, toplumun entelektüel gelişimi ve felsefi akımların yükselişiyle paralel olarak Ebü'l-Esvet'ten yaklaşık bir asır sonra ve takip eden çağlarda gerçekleşmiştir. İlk dönem nahivcilerin görüşlerinin bize tam ve detaylı olarak ulaşamamasının temel sebebi de muhtemelen budur. Zira ilk dönem dil bilginlerinin çalışmaları ayrıntılı teorik metinler değil genel, öğretici ve sorunu çözmeye odaklı pratik uygulamalar olmuştur.

Dolayısıyla nahiv ilminin tarihsel serüveni incelendiğinde, bu disiplinin yoktan var edilen bir icat değil bir tekâmül sürecinin sonunda geliştiği açıkça görülür. Ebü'l-Esvet, Nasr bin Asım ve Abdurrahman bin Hürmüz gibi öncü şahsiyetler, bu ilmî binanın kaba inşaatını üstlenen ve sınırlarını belirleyen mimarlardır. Ancak ilmin asıl derinleşmesi, bu kurucu neslin mirasını devralan haleflerin elinde gerçekleşmiştir. Sonraki âlimler sadece mevcut birikimi aktarmakla yetinmemiş, bu birikimin neden ve niçinini sorgulayarak nahvi, tasvirî bir düzeyden tahlilî bir düzeye taşımışlardır. Zira daha

sonraları gelişen şerh, kıyas ve illet bulma faaliyetleri, nahiv ilminin basit bir gramer kılavuzu olmaktan çıkıp mantıksal tutarlılığa ve felsefi derinliğe sahip bir bilim dalına dönüşmesini sağlamıştır.

Bu bağlamda nahiv tarihi, bir bayrak yarışı hüviyetindedir. İlk nesil, dili lahn tehlikesinden korumak için pratik ve koruyucu duvarlar örmüş, sonraki nesiller ise bu duvarların içini anlam, kıyas ve mantıksal gerekçelendirme (talil) ile doldurarak bir dil felsefesi inşa etmişlerdir. Dolayısıyla her bir âlimin fazileti sadece ezberlediği bilgiyle değil bu yapıya eklediği yeni yorum, geliştirdiği yeni bir kıyas ve ortaya koyduğu zihinsel katma değerle ölçülmüştür. Dolayısıyla nahiv, Ebü'l-Esvet'in tohumunu attığı, talebelerinin suladığı ve sonraki asırların âlimlerinin budayıp şekillendirdiği, kökleri vahye ve Arap selikasına, dalları ise akla ve mantığa uzanan ulu bir çınar ağacı olmuştur.

## 2.3. Nahvin Doğuş Döneminde Öne Çıkan Dilciler

İslami ilimler tarihinde erken dönemlerden itibaren fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi disiplinlerin kendi metodolojilerini ve öğretim halkalarını oluşturduğu bilinmektedir. Tıpkı bu ilimler gibi dil ilimleri de (lügat ve nahiv) bu dönemde kendi özel meclislerini ve ilim halkalarını teşekkül ettirmiştir. Bu geleneğin kökleri, İslam'ın ilk asrına, bizzat sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. O vakitler, mescitlerde veya evlerde kurulan Kur'an okuma meclisleri sadece ibadet veya hıfz amacı taşımıyor aynı zamanda dilin inceliklerinin, kelime yapılarının ve garip (az bilinen/yabancı) kelimelerin müzakere edildiği birer dil laboratuvarı işlevi görüyordu.

Kaynaklar, Abdullah bin Mesut'un, dil konusundaki hassasiyetini ve bu alandaki otoritelere başvurduğunu nakleder. O, Arapçayı ve dilin inceliklerini, döneminin fasihlerinden olan Zirr bin Hubeyş'e sormaktan çekinmemiştir. Yine "tercümanü'l-Kur'an" olarak bilinen İbni Abbas'ın meclisleri, tefsir derslerinin yanı sıra bazen münhasıran şiir ve dile tahsis edilen özel oturumlara sahne olmuştur. Kur'an eksenli bu dilsel araştırmalar, dil çalışmalarının vahyi anlama çabasının ayrılmaz bir parçası olarak başladığını kanıtlamaktadır.[235]

Hicaz bölgesinde İbni Abbas ve çevresi bu faaliyetleri yürütürken ilmin diğer büyük merkezi olan Irak'ta (özellikle Basra'da), nahvin kurucusu

[235] Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 87.

sayılan Ebü'l-Esvet ve onun izinden giden öğrencileri tarafından sistematik meclisler kurulmaktaydı.

Birden fazla tarihî kaynağın ittifakla zikrettiğine göre Ebü'l-Esvet insanlara aktif olarak Arapça öğretiyordu. Hatta el-Hürr bin Abdurrahman en-Nahvî (ö. 100/719) gibi isimlerin Kur'an irabını bizzat ondan talim ettiği rivayet edilmiştir.[236] Ebu Ubeyde'den gelen bir haber, bu eğitim silsilesinin nasıl bir hoca-talebe ilişkisine dönüştüğünü göstermektedir: "İnsanlar kitleler hâlinde Ebü'l-Esvet'e gelip ondan Arapça öğreniyorlardı. Onun ashabı (öğrencileri) içinde en yetkin ve donanımlı Anbese el-Fil idi. Ebü'l-Esvet'ten sonra riyaset ona geçti ve insanlar Anbese'ye yöneldi. Anbese'nin halkasından yetişenlerin en yetkini ise Meymun el-Akran oldu ve insanların başvurduğu merci hâline geldi. Nahivde kıyas ve illet yöntemini sistemleştiren İbni Ebu İshak da Meymun'un tedrisatından geçti."[237] Bu silsile, nahvin nesilden nesile aktarılan bir şifahi gelenek olduğunu göstermektedir.

Zamanla nahiv ve dil halkaları öylesine büyük bir rağbet görmüştür ki dönemin en revaçta olan fıkıh ve hadis meclisleriyle rekabet eder hâle gelmiştir. Bu yoğun ilgi, pek çok ilim talibini diğer halkalar yerine nahiv meclislerine yöneltmiştir. Bu durumun en bariz örneği Hammad bin Seleme'dir (ö. 167/784). Hammad'ın, dönemin zirve ismi Hasan-ı Basri'nin fıkıh ve hadis halkasına devam ederken oradan ayrılıp dil meclislerini tercih etmesi, o dönemde dil ilminin ne denli cazip hâle geldiğini göstermektedir. Nitekim Hammad bu alanda o denli derinleşmiştir ki, Yunus bin Habip kendisi hakkında, "Ben nahvi ilk defa Hammad bin Seleme'den öğrendim" açıklamasında bulunmuştur.[238]

Benzer bir durum İbni Ebu İshak'ın nahiv halkasında da gözlemlenmektedir. Onun ders halkası, ünlü muhaddis Muhammet bin Sirin'in halkasıyla aynı mescitte kurulurdu. Nahivcilerin oluşturduğu kalabalık ve hareketlilik muhtemelen İbni Sirin'i rahatsız etmiş, nitekim bu durum onun, "Şunlar (nahivciler) mescidi bize sevimsiz hâle getirdiler" diyerek serzenişte bulunmasına yol açmıştır.[239]

Basra ekolünün öncü isimlerinden Ebu Amr bin Ala'nın ders halkası gerek katılımcı yoğunluğu gerekse ilmi derinliği bakımından o denli

---

236 Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat fi Tabakati'l-Lügaviyyin ve'n-Nühat*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/493.

237 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 20.

238 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 51.

239 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/106.

ihtişamlıydı ki, büyük fakih Hasan-ı Basri'nin dahi hayranlığını celbetmiştir. İbnü'l-Cezeri (ö. 833/1429), Ahfeş'ten şu rivayeti nakleder: Hasan-ı Basri bir gün Ebu Amr'ın meclisinin yanından geçerken halkanın dolup taştığını ve insanların ilim için onun etrafında toplandığını gördü. 'Bu kimdir?' diye sorup 'Ebu Amr'dır' cevabını alınca şöyle dedi: 'La ilahe illallah! Neredeyse âlimler rabler olacaklar! İlimle pekiştirilmeyen her izzetin sonu zillete varmaktır.'[240] Bu rivayet, o dönemde dil âlimlerinin ne kadar saygınlık kazandığını ve ne kadar rağbet edildiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Arap dil kurallarının tespiti ve sistemleştirilmesi sürecinde, Ebü'l-Esvet'in attığı temeller, onun ilim meclisinde yetişen öğrencileri ve onları takip eden nesiller tarafından geliştirilerek devam ettirilmiştir. Nahvin doğuş evresini temsil eden bu dilciler, faaliyetlerinin niteliği ve amaçları bakımından Zübeydi'nin tasnifiyle dört tabaka hâlinde değerlendirilmektedir. Bu çalışmada Zübeydi'nin yaptığı tasnif esas alınmıştır.

1. Birinci Tabaka: Ebü'l-Esvet, Abdurrahman bin Hürmüz. Zübeydi'nin bu tabakadaki en dikkat çekici tercihi, kronolojik olarak sonraki nesilde olması gereken Abdurrahman bin Hürmüz'ü birinci tabakaya dâhil etmesidir. Bu tercihini, İbni Hürmüz'ün Medine'deki öncü rolüne ve nahvin temellerinin atılmasındaki kurucu vasfına binaen yaptığını belirtmiştir.[241]

2. İkinci Tabaka: Nasr bin Asım, Yahya bin Yamer, Anbese el-Fil, Meymun el-Akran. Ebü'l-Esvet'in doğrudan talebelerinden oluşan bu kuşak, ilmi genişletme misyonunu üstlenmiştir. Özellikle Nasr bin Asım ve Yahya bin Yamer, Kur'an metninin noktalanması (nakt) ve harekelenmesi konusundaki çalışmalarıyla tanınır.

3. Üçüncü Tabaka: İbni Ebu İshak, İbni Ebu Akreb. Nahiv ilminin bağımsız disiplin hâline gelme süreci en belirgin şekliyle bu tabakada vücut bulmuştur. Tabakanın zirvesindeki isim İbni Ebu İshak'tır. O, nahvi sadece duyuma (sema) dayalı bir nakil olmaktan çıkarıp kıyas ve illet yöntemlerini kullanarak sistematize etmiştir. Zübeydi, bu metodolojik dönüşümü üçüncü tabaka ile özdeşleştirmiştir.

4. Dördüncü Tabaka: Ebu Amr bin Ala, İsa bin Ömer, Ahfeş el-Kebir. Basra nahiv ekolünün zirveye çıkışını hazırlayan büyük üstatlar dönemidir. Sibeveyh ve Halil bin Ahmet gibi devleri yetiştirecek olan bu otoriteler,

---

240 İbnü'l-Cezeri, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra* (Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1351), 1/291.

241 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 26.

nahiv malzemesini tasnif etmiş, kuralları olgunlaştırmış ve nahvi, mantıksal tutarlılığı olan bağımsız bir bilim dalı hâline getirmişlerdir.

### 2.3.1. Basralı Birinci Tabaka Nahivciler

Birinci ve ikinci tabakadaki dilciler genellikle Ebü'l-Esvet'in öğrencileri olmakla birlikte onun tarafından temelleri atılan dil kurallarını geliştirmeye devam etmişlerdir. Zira daha önce Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktaladığından ve nahve dair bazı konuları ele aldığından bahsedilmişti. Arap diline dair bu denli birikime sahip olan birinin ilmî bir meclisinin olması, kendisini dinleyen ve istifade eden öğrencilerinin bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Bu gerçekliğe uygun bir şekilde Ebü'l-Esvet'in çok sayıda öğrencisinin bulunduğu ve öğrencilerinin onun nahve dair ortaya koyduğu kuralları geliştirmeye devam ettikleri, geçmişten günümüze aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.[242]

Fuat Sezgin bu iki tabakadaki dilcilerin ağırlıklı olarak Kur'an ile nahiv kaidelerinin arasını bulmaya çalıştıklarını belirtmiştir.[243] Zira bu dönemde ortaya konulan nahiv kuralları ile ağırlıklı olarak Kur'an'ı tahriften koruma amacı güdülmüştür.

#### 2.3.1.1. Ebü'l-Esvet

a) Adı: Tam adı en yaygın kabule göre Ebü'l-Esvet Zalim bin Amr bin Süfyân bin Cendel ed-Düeli'dir. Âlimler, Ebü'l-Esvet'in ismi ve nesebi hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.[244] Ebü't-Tayyip farklı rivayetleri senetleriyle birlikte şu şekilde aktarmıştır: Amr bin Süfyan bin Zalim, Zalim bin Amr bin Süfyan (bu silsile Benî Abdüddar'dan olan annesi Tavile'ye kadar uzanır), Osman bin Amr, Amr bin Süfyan ve Amr bin Zalim.[245]

Bu rivayetler arasında, Cahız'ın zikrettiği, "Zalim bin Amr bin Süfyan bin Cendel bin Yamer bin Huleys bin Nüfase bin Adî bin ed-Dîl bin Bekr bin Abdümenat bin Kinane" senedi Ebü'l-Esvet'in nesebini en ince detayına kadar verip soyunu zikrettiğinden diğerlerine nazaran daha sağlam ve tercih

---

242 Hadice Hadisî, *el-Medarisü'n-Nahviyye* (Ürdün: Darü'l-Emel, 2001), 52.
243 Fuat Sezgin, *Tarihu't-Türasi'l-Arabi*, çev. Mahmut Fehmi Hicazi (Riyad, 1991), 1/22-23.
244 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 2/535.
245 Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 7-8.

edilebilir durmaktadır. Zira bu görüşün sahibi öncekilere göre daha titiz bir tespit yapmıştır.[246]

b) Nisbesi: İbni Hallikân (ö. 681/1282), Ebü'l-Esvet'in nisbesi için Ebü'l-Esvet ed-Dîlî ve ed-Dûlî şeklinde iki farklı kullanım zikreder.[247] İbni Manzur (ö. 711/1311) bu konuda ileri sürülen görüşleri sahiplerini de vererek aşağıdaki gibi detaylı bir analize tabi tutmuştur:[248]

- Asmai'nin, İsa bin Ömer'den naklettiğine göre الدِيل بْنُ بَكْرٍ الْكِنَانِيُّ ismi aslında الدُّئِل şeklindedir. Ancak Hicaz ahalisi bu kelimedeki hemzeyi terk ederek hemzesiz telaffuz etmişlerdir.

- Sirafi şöyle der: Basra halkı bu nisbeyi الدُّؤَلي şeklinde söylerler ki bu, الدُّئِل بْنُ بَكْرِ بْنِ كِنَانَةَ soyuna işaret eder. Yunus bin Habip de ismin الدُّئِل بْنُ كِنَانَةَ olduğunu ve فُئِل vezninde söylendiğini belirtmiştir. Tam nesep silsilesi şöyledir: الدُّئِل بْنُ مُحَلِّم بْنِ غَالِبِ بْنِ مُلَيح بْنِ الهُون بْنُ خُزَيْمة بْنِ مُدْرِكة

- Yunus bin Habip bu isimleri üç kategoride tasnif etmiştir:

1. Hanife kabilesinde vav harfinin sükûnuyla: الدُّول

2. Kays kabilesinde ya harfinin sükûnuyla: الدِّيل

3. Ebü'l-Esvet'in mensup olduğu Kinane kabilesinde ise hemzeli olarak: الدُّئِل

Aynı zamanda Yunus bin Habip, الدُّئِل kelimesinin Kinane kabilesinden bir kadın olduğunu ve Ebü'l-Esvet'in mensup olduğu topluluğun da bu kadının soyundan geldiğini belirtmiştir.[249]

- Muhammet bin Habip'e göre Kinane kabilesindeki kol, dal harfinin zammesi ve hemzenin kesresi ile الدُّئِل şeklindedir. الهُون بْنُ خُزَيْمَةَ soyunda da okunuş böyledir.

Buna karşılık Ezd kabilesinde dal harfinin kesresi ve ya'nın sükûnu ile الدِّيل okunur. Örneğin الدِّيل بْنُ هَدَادِ بْنِ زَيْدِ مَنَاة. İyad bin Nizar soyunda da durum aynıdır: الدِّيل بْنُ أُميَّة بْنِ حُذَافة. Abdülkays kabilesinde الدِّيل بْنُ عَمْرِو بْنِ وَدِيعة ve Tağlib kabilesinde الدِّيل بْنُ زَيْدِ بْنِ غَنْم بْنِ تَغْلِب şeklinde geçer.

Öte yandan Rebia bin Nizar soyunda dal harfinin zammesi ve vav'ın sükûnu ile الدُّول بْنُ حَنِيفة denilir. Aneze kabilesinde الدُّول بْنُ سَعْدِ بْنِ مَنَاة بْنِ غَامِدٍ,

246 Hasan Abdülcelil Abadile, "Ebü'l-Esved ed-Düeli ve Cühudühu fi Nukati'l-Mushaf", *Dirasat* 1/34 (2007), 134.

247 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 2/535.

248 İbni Manzur, *Lisanü'l-Arab*, thk. Emin Muhammet Abdülvahhap - Muhammet Sadık Ubeydi (Beyrut: Daru Sadır, ts.), 11/234.

249 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2006), 4/85.

Sa'lebe'de الدُّول بْنُ جَلِّ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَبْدِ مَنَاة ve Ribab'da الدُّول بْنُ ثَعْلَبَةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ ضَبَّة بْنِ أُدٍّ isimleri de bu vezindedir.

- İbni Side'ye göre الدُّئِل Kinane'den bir kabile olup (bazı rivayetlerde Benî Abdülkays içinde de geçer), bu kabileye mensubiyet "Düeli" veya "Düili" şeklinde ifade edilir. Ancak ikincisi nadirdir çünkü dilde فُئِلِي yapısı pek bulunmaz.

- İbnü's-Sikkit'e göre vav'ın üzerinde fethalı hemze ile أَبو الأَسود الدُّؤَلي şeklindedir. Kinane'den الدُّئِل koluna mensuptur. Hanife'deki الدُّول koluna mensup olana 'Dûlî', Abdülkays'taki الدِّيل koluna mensup olana ise 'Dîlî' denilir.

Kelime anlamı olarak الدُّئِل, الفُئِل vezninde olup gelinciğe benzeyen küçük bir hayvanın adıdır. Asmai bu hususta Ka'b bin Malik'in şu beytini inşat etmiştir:

مَا كَانَ إلا كمُعْرَس الدُّئِل

*O, ancak gelinciğin dinlenme yeri (yuvası) gibiydi.*

- Müberred'e göre: "Düeli" kelimesi dal harfinin zammesi ve hemzenin fethası iledir. Aslı, hemzenin kesresi ile okunan ve bir hayvan adı olan الدُّئِل kelimesidir. Ancak nispet esnasında peş peşe gelen kesrelerden kaçınmak için kesre terk edilmiştir. Nitekim النَّمِر kelimesinde النَّمَرِيُّ kullanımında da aynı durum söz konusudur.[250]

Bu konuda aktarılan tüm o görüşlerin hülasasında şunu söylemek mümkündür: Ebü'l-Esvet, Kinane kabilesinin bir kolu olan ed-Düil'e mensuptur. Hicazlılar, nispet yaparken peş peşe gelen iki kesrenin (Düilî) ağırlığından kaçınmak için hemzeyi atarak "ed-Dîlî" demişlerdir. İsa bin Ömer gibi bazı dilciler ise hemzeyi "vav" harfine çevirerek ed-Dûlî (الدولي) şeklinde telaffuz etmişlerdir.[251] Ancak nisbenin (الدُّؤَلِيُّ) şeklinde olması daha racih görülmüştür. Kelimenin aslı (الدُّئِلِيُّ) olsa da peş peşe gelen iki kesrenin ardından nispet ya'sının gelmesini önlemek amacıyla, nispet sırasında hemzenin harekesi fethaya çevrilmiştir. Benzer bir uygulama (مَلِكٌ) kelimesine nispet yaparken (مَلَكِيٌّ) denilmesinde de görülmektedir.[252]

250 Zehebi, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, 4/85.
251 Abadile, "Ebü'l-Esved ed-Düeli ve Cühudühu fi Nukati'l-Mushaf", 134.
252 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 97.

| İ. | B. | D. | 1. D. | 2. D. | 3. D. | 4. D. | 5. D. | 6. D | 7. D | 8. D | 9. D | 10. D | 11. D |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | يعمر | حليس | نفاثة | عدي | بكر | عبدمناة | كنانة | خزيمة | مدركة | الياس |
| ظالم | عمرو | سفيان | يعمر | حليس | نفاثة | عدي | الدائل | بكر | عبدمناة | كنانة | خزيمة | مدركة | الياس |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | عبدمناة | كنانة | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | عبدمناة | كنانة | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | عدي | الدئل | بكر | عبدمناة | مدركة | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | يعمر | حليس | نفاثة | عدي | بكر | عبدمناة | كنانة | خزيمة | مدركة | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | يعمر | حليس | نفاثة | عدي | الدائل | بكر | عبدمناة | كنانة | خزيمة | مدركة | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | عبدمناة | كنانة | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | عبدمناة | كنانة | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | جندل | عمرو | عدي | الدئل | بكر | كنانة | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | سفيان | حليس | نفاثة | عدي | الدئل | بكر | بكر | عبدمناة | كنانة | خزيمة |
| ظالم | عمرو | سفيان | سفيان | كنانة | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | يعمر | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| ظالم | عمرو | سفيان | عمرو | - | بكر | الدئل | بكر | - | - | - | - | - | - |
| ظالم | ظالم | سارق | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| ظالم | ظالم | سارق | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| ظالم | ظالم | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| سارق | ظالم | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| عثمان | عمرو | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| عمرو | سفيان | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |
| عمرو | ظالم | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - | - |

İ. : İsim, bin : Baba, D. : Dede. Ebü'l-Esvet'in nesebiyle ilgili farklı rivayetler.[253]

[253] Muhammet Mansur, *Ebü'l-Esved ed-Düeli fi'l-Mizan* (İran: Merkezü Tahkîkâr, 1418), 68-69.

c) Künyesi: Biyografi ve rical kaynakları Ebü'l-Esvet Zalim bin Amr'ı genelde "Ebü'l-Esvet" künyesiyle kaydetmişlerdir. Yapılan araştırma sonucunda sadece İbni Hacer Askalani'nin onu "ظ" harfinde ظالم بن عمرو olarak verdiği görülmüştür.[254] Hâlbuki o, Ebü'l-Esvet künyesine sahip olan pek çok raviyi bu künyeleriyle kategorize etmiştir.[255] Neden böyle bir tercih yaptığına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak şu bir gerçektir ki Ebü'l-Esvet'in künyesi isminden çok daha belirgin ve bilinirdir. Bu künye rical âlimleri, tarihçiler ve şairler nezdinde öylesine büyük bir şöhret kazanmıştır ki, onun asıl ismini âdeta unutturmuştur.

Ebü'l-Esvet'in neden bu künyeyi aldığına dair doyurucu bir açıklama yoktur. Zira ondan bahseden âlimlerin anlattıklarına göre ne siyah tenli ne de Esvet adında bir oğlu vardı. Buna rağmen Ebü'l-Ala el-Maarri'nin (ö. 449/1057) *Risaletü'l-Gufran* adlı eserinde, إنّ في مَنْزِلِي لَأَسْوَدُ، وهو أَعَزُّ عليّ مِنْ عَنْتَرَة على زَبِيبَة "Evimde bir 'Esvet/kara' vardır ki o, benim yanımda, Antara'nın (annesi) Zebibe'ye olan kıymetinden daha azizdir" bu övgülerle başladığı أسود/siyahlardan bahsederken onların arasında Ebü'l-Esvet'i de saymıştır.[256] Ayrıca İbnü'r-Rumi'nin (ö. 283/296) meşhur Kûfeli dilci Mufaddal bin Seleme en-Nahvî'yi (ö. 290/903) hicvettiği şu şiirde de Ebü'l-Esvet'in siyahlığına vurgu vardır:

لَوْ تَلَفَّفْتَ فِي كِسَاءِ الْكِسَائِي ... وَتَفَرَّيْتَ فَرْوَةَ الْفَرَّاءِ

وَتَخَلَّلْتَ بِالْخَلِيلِ وَأَضْحَى ... سِيبَوَيْهِ لَدَيْكَ رَهْنَ سِبَاءِ

وَتَكَوَّنْتَ مِنْ سَوَادِ أَبِي الْأَسْ ... وَدِ شَخْصًا يُكْنَى أَبَا السَّوْدَاءِ

لَأَبَى اللَّهُ أَنْ يَعُدَّكَ أَهْلُ الْعِلْ ... مِ إِلَّا مِنْ جُمْلَةِ الْأَغْبِيَاءِ

*Kisai'nin kisvesine sarınıp bürünsen, Ferra'nın kürkünü üzerine geçirsen,*

*Halil ile iç içe geçsen, Sibeveyh'i kapında köle etsen*

*Hatta Ebü'l-Esvet'in karasından alsan da "Ebü's-Sevda" diye bir şahsiyet yaratsan*

*Allah razı gelmez, ilim ehli nezdinde ahmaktan gayrı anılsan.*

Bu beyitlerden ve Maarri'nin ifadelerinden ilk bakışta şairin ten renginin siyah olduğu zannedilse de bu durum dönemin diğer âlimleri nezdinde sabit değildir. Müellifler bu ifadeyi, edebî sanatların bir gereği ve

254 İbni Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, 3/454.

255 İbni Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, 7/12-14.

256 Ebü'l-Ala Maarri, *Risaletü'l-Gufran,* thk. İbrahim Yazıcı (Mısır: Matbaatü Emir Hindiyye, 1907), 6-7.

kelime oyunu (tevriye) olarak kullanmışlar, bununla hakiki manayı kastetmemişlerdir.[257]

Konuyla ilgili dikkat çekici bir diğer husus da şudur: Ebü'l-Esvet'in bizzat kendisi de bu künyenin kullanılmasını, isminden daha fazla teşvik etmiştir. Bunun temel sebebi, asıl ismi olan "Zalim"in kulakta bıraktığı menfi tesirdir. Zira kendisinin Hz. Ali'nin halifeliği sırasında Basra Valisi Abdullah bin Abbas tarafından Basra kadılığına getirildiği bilinmektedir.[258] "Zalim" ismi, toplumun dirlik ve düzenini sağlayan, elinde adalet terazisi tutan bir yöneticinin sosyal statüsüyle tezat teşkil etmektedir. Bir hâkim ve kadı, her şeyden önce adaletle vasıflanmalıdır. Mazlum kişi, karşısındaki kadıda adaletten başka bir sıfat görmek istemez. İşte bu hassasiyetten ötürü o, mazlumun ruh hâlini incitmemek ve isminin olumsuz çağrışımını önlemek adına "Zalim" ismini şahsından uzak tutmayı tercih etmiştir.[259]

d) Doğumu ve Vefatı: İbni Kesir, Ebü'l-Esvet'in Hz. Peygamber hayattayken İslam ile şereflendiğini ancak onu bizzat göremediğini belirtirken[260] Zehebi (ö. 748/1348) de bu görüşü destekleyerek onun nübüvvet günlerinde doğduğunu teyit etmektedir.[261] Askalani, Ebü'l-Esvet'in nübüvvet devrinin yirmi yıldan fazlasına yetiştiği yönünde bir değerlendirmede bulunurken[262] Muhammet Mansur da tarihçiler nezdinde racih olan görüşün, Ebü'l-Esvet'in hicretten on altı yıl önce Cahiliye Döneminde dünyaya geldiği yönünde olduğunu aktarmaktadır.[263]

Kaynaklarda Ebü'l-Esvet'in doğum yılı hususunda kesin bir tarih olmasa da onun İslam öncesinde doğduğu ve seksen beş yaşındayken hicri 69 yılında vefat ettiği belirtilmiştir. Bu hesaba göre doğumu, İslam'dan üç yıl öncesine rastlamaktadır.[264] Yaşça birçok sahabiden büyük olmasına rağmen Hz. Peygamber'i göremediği için tabiinden sayılmıştır. İbni Şahin ve Abdürrezzak es-San'ani onu ashap arasında zikretmişlerse de İbnü'l-Esir bunun rivayet karışıklığından kaynaklanan bir yanılgı olduğunu belirtmiştir.[265]

---

257 Mansur, *Ebü'l-Esved ed-Düeli fi'l-Mizan*, 71.
258 Topuzoğlu, "Ebü'l-Esvet Düeli", 10/311-313.
259 Mansur, *Ebü'l-Esved ed-Düeli fi'l-Mizan*, 71-72.
260 İbni Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/312.
261 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 4/89.
262 İbni Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, 3/454-455.
263 Mansur, *Ebü'l-Esved ed-Düeli fi'l-Mizan*, 72.
264 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 97.
265 Topuzoğlu, "Ebü'l-Esvet ed-Düeli", 10/311-313.

Ebü'l-Esvet, Resulullah hayattayken İslam dairesine girmiş olmasına rağmen tercih edilen görüşe göre onu dünya gözüyle göremediği için sahabe değil tabiin neslinden kabul edilir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Basra'ya hicret etmiş ve burada kadılık makamında bulunmuştur. Hayatının son demlerinde kısmi felç geçiren Ebü'l-Esvet, Basra'yı kırıp geçiren büyük veba salgınının ardından hicri 69 yılında vefat etmiştir.[266]

Tarihî perspektiften bakıldığında onun, İslam tarihinin en kritik ve çalkantılı dönemlerinde yaşadığı ve hadiselerin bizzat içinde yer aldığı görülür. Babasının, Müslümanlara karşı müşrik saflarında savaşırken öldürülmüş olması dahi, onun hidayetine engel olmamış bilakis o, İslam'ı en güzel şekilde özümsemiştir.

Müslümanlar arasında fitne ateşinin körüklendiği dönemde, tereddütsüz bir şekilde Hz. Ali'nin yanında yer almış, onun en sadık taraftarlarından biri olmuştur. Hz. Ali'nin girdiği tüm savaşlarda kılıç sallamış, idare Emevilerin eline geçtikten sonra da bu inancı uğruna nice eziyetlere katlanmıştır.

İlginçtir ki Emeviler, onun siyasi eğilimini ve Hz. Hüseyin'in şehadeti üzerine yaktığı ağıtları bilmelerine rağmen kendisini tamamen dışlamamışlardır. Muaviye onu ne kadar yakınında tutmaya çalışsa da gönlünü fethetmeyi başaramamıştır. O, Hz. Ali'ye olan sadakatinden asla ödün vermemiş eline geçen her fırsatta gerek açık sözleri gerekse ince imalarıyla Muaviye'ye ve icraatlarına olan hoşnutsuzluğunu dile getirmekten geri durmamıştır.

d) İlmî Kişiliği: Daha önce değinildiği gibi Ebü'l-Esvet, yaşadığı dönemde sözüne itibar edilen, dil meselelerinde mutlak güven kazanan fasih şahsiyetlerden biri olarak öne çıkmıştır. Nitekim yöneticiler, o devirde hayati bir önem ve büyük bir risk taşıyan Mushaf'ın noktalanması vazifesini bu güvene binaen ona tevdi etmişlerdir. Pek çok tabakat ve tarih yazarı onu "İnsanların dili bozulmaya yüz tuttuğunda nahvi ilk defa kuran, kurallarını belirleyen, fail, meful, muzaf, ref, nasp, cer ve cezm harflerini belirleyen" kişi olarak tanıtmıştır.[267]

Ebü'l-Esvet, Kur'an ilminin yanı sıra hadis rivayetinde de yetkin bir isim olmuştur. Hz. Ömer, Abdullah bin Abbas ve Ebu Zer gibi sahabilerden

---

266 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 26.

267 İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şu'ara*, 1/12; Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 21; İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/41; Abdülkerim bin Muhammet Semani, *el-Ensab*, thk. Abdurrahman bin Yahya Muallimî (Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.), 2/58.

hadis nakletmiştir.[268] Hz. Ali'nin meclisine devam ettiği günlerden itibaren Arap diline ve şiirine olan derin vukufiyetiyle tanınmıştır. İnsanlar, "en iyi şairin kim olduğu" hususunda ihtilafa düştüklerinde veya dil ile ilgili müşkil bir meseleyle karşılaştıklarında hakem olarak ona başvururmuşlardır. Ebü'l-Ferec İsfahani'nin (ö. 356/967) naklettiğine göre bir gece insanlar "en iyi şair" olanın kim olduğu konusunda tartışırken sesler yükselmiş, bunun üzerine Hz. Ali, "Söyle bakalım ey Ebü'l-Esvet! En iyi şair kimdir?" diyerek sözü ona bırakmıştır. Ebu Davut el-İyadi'ye karşı özel bir muhabbeti olan Ebü'l-Esvet, en iyi şairin şu dizelerin sahibi olduğunu söylemiştir:[269]

وَلَقَدْ أَغْتَدِي يُدَافِعُ رُكْنِي ... أَحْوَذِيٌّ ذُو مَيْعَةٍ إِضْرِيجُ

مِخْلَطٌ مِزْيَلٌ مِعَنٌّ مِفَرٌّ ... مِطْرَحٌ مِضْرَحٌ جَمُوحٌ خَرُوجُ

سَلْهَبٌ شَرْجَبٌ كَأَنَّ رِمَاحاً ... حَمَلَتْهُ وَفِي السَّرَاةِ دُمُوجُ

تَتَعَادَى بِهِ قَوَائِمُ لَأْمٍ ... وَحَوَامٍ صُمُّ الْحَوافِرِ عُوجُ

مُقْبِلاتٌ فِي الْحَزْنِ أَو مُدْبِرَاتٌ ... بِهَوَىً طَائِعٍ بِهِنَّ يَهِيجُ

كُلُّ قُفٍّ إِذَا حَمِينَ عَلَيْهِ ... قَرِحٌ خَاشِعُ الْقَذَالِ شَجِيجُ

*Andolsun, sabah erkenden yola revan olurum yanımda süratli, yerinde duramayan eşsiz bir küheylan...*

*O, (savaşa) gözü kara giren, (safları) yarıp ayıran, ön kesen, (gerektiğinde taktik icabı) kaçan, ileri atılan, (düşmanı) defeden, başı dik, dizgin tutmaz bir attır.*

*Uzun ve heybetlidir. Sanki mızraklar üzerinde yükselmiş gibidir. Sırtı pürüzsüz ve sağlamdır.*

*Birbiriyle yarışan uyumlu bacakları ve sert, kıvrık, sağlam toynakları vardır.*

*Sarp arazide (binicisinin) arzusuna ram olmuş bir coşkuyla, önden arkadan fark etmeden koşar.*

*Öyle ki, (o toynaklar) kızışıp vurduğunda (en) sert tepeler bile yaralanır, boyun eğer ve parça parça yarılır.*

---

[268] Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*, thk. Ömer Abdüsselam (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1993), 5/277.

[269] Ebü'l-Ferec İsfahani, *el-Egani* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1994), 16/520.

Başka bir rivayette ise bir adam İbni Abbas'a şairlerin en iyisini sormuş, İbni Abbas da "Bunu Ebü'l-Esvet'e sor" demiştir. Ebü'l-Esvet ise şu beytin sahibini (Nabiga Zübyani) işaret etmiştir:[270]

فَإِنَّكَ كَاللَيلِ الَّذي هُوَ مُدرِكي ... وَإِن خِلتُ أَنَّ المُنتَأى عَنكَ واسِعُ

خَطاطيفُ جُحنٌ في حِبالٍ مَتينَةٍ ... تَمُدُّ بِها أَيدٍ إِلَيكَ نَوازِعُ

أَتوعِدُ عَبداً لَم يَخُنكَ أَمانَةً ... وَتَترُكُ عَبداً ظالِماً وَهوَ ظالِعُ

وَأَنتَ رَبيعٌ يُنعِشُ الناسَ سَيبُهُ ... وَسَيفٌ أُعيرَتهُ المَنِيَّةُ قاطِعُ

*Muhakkak ki sen, (eninde sonunda) beni yakalayacak olan gece gibisin. Her ne kadar senden kaçıp sığınılacak yerin uçsuz bucaksız olduğunu zannetsem de...*

*(Kaçış yok) sanki sağlam halatların ucunda eğri kancalar var. (Kudretli) eller onlarla (her şeyi) sana doğru çekip durmakta...*

*Şimdi sen, emanetine hıyanet etmemiş (masum) bir köleni tehdit edip, (asıl) suçu sabit olan o topal zalimi kendi hâline mi bırakıyorsun?*

*(Hâlbuki) Sen, bağışıyla insanları dirilten (bereketli) bir bahar ve ölümün ödünç aldığı keskin bir kılıçsın.*

Ebü'l-Esvet aynı zamanda Kur'an tefsirinde de halkın müracaat kaynağıydı. Kaynaklardan anlaşıldığına göre az da olsa Süryaniceye aşinalığı vardı. Nitekim ayette geçen فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ifadesini "onları parçala/kes" şeklinde tefsir etmiş ve "Bu kelime Süryanicede böyledir" demiştir.[271]

Kendi devrinin insanları onu "ilmin şeyhi", "halkın fakihi", "Hz. Ali'nin dostu" ve "Abdullah bin Abbas'ın Basra vekili" olarak görürlerdi. Sahip olduğu bu ilmî şöhret, Mushaf'ın noktalanması işine neden onun seçildiğini açıkça izah etmektedir. Emri verenin Hz. Ömer, Hz. Ali veya Ziyat olduğu konusunda rivayetler muhtelif olsa da kaynaklar bu göreve seçilen kişinin Ebü'l-Esvet olduğu konusunda ittifak hâlindedir.

Onun Arap diline, garip kelimelere ne denli hâkim olduğunu ve bu bilgisine ne kadar güvendiğini, Cahız'ın naklettiği şu anekdot özetler: "Konuşmalarında sürekli ağdalı ve garip kelimeler kullanmaya meraklı bir

---

270 Ebü'l-Ferec, *el-Egani*, 11/5-6.

271 Ebu Hayyan Endülüsi, *el-Bahrü'l-Muhit*, thk. Sıdki Muhammet Cemil (Beyrut: Darü'l-Fikir, 1420), 2/646.

genç Ebü'l-Esvet'e gelir. Ebü'l-Esvet, "Baban nasıl" diye sorunca genç, secili bir dille:

أَخَذَتْهُ الحُمَّى، فَفَضَخَتْهُ فَضْخًا، وَطَبَخَتْهُ طَبْخًا، وَفَنَخَتْهُ فَنْخًا، فَتَرَكَتْهُ فَرْخًا

*Ateşli humma yakaladı onu. Kırdı çatlattı. Kavurup pişirdi. Yıkıp zayıf düşürdü ve sonunda bir kuş yavrusu gibi (çaresiz) bıraktı*.

der. Ebü'l-Esvet bu üsluba aynıyla karşılık vererek;

فما فَعَلَتْ اِمْرأَتُه التي كانت تُشارُه، وتُجارُه، وتُهارُه، وتُضارُه، وتُزارُه

*Peki, ya ne yaptı o karısı? Ona sataşan, ona çektiren, ona hırlaşan, canını yakan ve onu ısıran*?

diye sorar. Genç:

طلَّقها، فَتَزَوَّجَتْ غَيْرَه، فرضِيَتْ وحَظِيَتْ وبَظِيَتْ

*Babam onu boşadı. O da vardı bir başkasına. Hâlinden razı oldu, nasibini buldu ve baziyet* (بَظِيَتْ) *oldu.*

cevabını verir. Ebü'l-Esvet, "رضِيَتْ ve حَظِيَتْ (memnun oldu ve nasibini buldu) kelimelerini anladık da bu (بَظِيَتْ) nedir?" diye sorunca genç: "O, sana ulaşmamış garip bir kelimedir" diyerek ukalalık tasladı. Bunun üzerine Ebü'l-Esvet şu cevabı verdi: "Evlat, amcana ulaşmamış olan bir kelimeyi kedinin pisliğini sakladığı gibi sakla (kullanma)."[272]

Ebü'l-Esvet'in Arap diline olan vukufiyetini ve ondaki ustalığını gösteren çok sayıda rivayet vardır. Bu rivayetlerden öne çıkanlardan bazıları şunlardır:

Bir adam, satmakta olduğu bir deve için Ebü'l-Esvet'e, "هلمَّ أقاربْك" (Gel, yaklaş (da anlaşalım), dedi. Ebü'l-Esvet, "إن لَمْ تُقَارِبْني بَاعَدْتُك" (Sen bana yaklaşmazsan 'fiyatta inmezsen', ben senden uzaklaşırım) cevabını verdi. Adam, أعطِيتُ به كذا وكذا، وهو لك بكذا وكذا (Bana bunun için şu kadar teklif edildi, sana şu fiyata olur) deyince Ebü'l-Esvet "ما تزال تحدِّث عن خيرٍ قد فات" (Sen hâlâ elden kaçmış bir hayırdan 'fırsattan' bahsedip duruyorsun!) der.[273] Bu diyalogda Ebü'l-Esvet'in dil ustalığını gösteren iki husus öne çıkmaktadır: Birincisi: satıcının "أقاربْك" (birbirimize yaklaşalım) fiilini pazarlık manasında kullanmasına karşılık Ebü'l-Esvet bu kullanıma onun hakiki manasının zıddı olan بَاعَدْتُك (uzaklaşırım) fiiliyle cevap vererek bir tıbak oluşturmuştur. İkincisi: Satıcının pazarlığı kızıştırmak için sunduğu eski teklifi, icaz sanatını kullanarak uzun uzadıya tartışmak yerine "elden kaçmış

[272] Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1/301.
[273] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 25.

bir fırsat" şeklindeki kısa, veciz bir ifadeyle etkisiz hâle getirmiştir. Tabi icaz, tıbak gibi kavramlar her ne kadar o dönemde var olmasa da bu kavramların pratikleri beliğ kişilerin kullanımlarında vücut bulmuştur.

Ebü'l-Esvet'in şöyle dediğini nakledilir: "Israrcı ve yapışkan dilenciye (السَّائِلُ الْمُلْحِفُ), "donuk/katı bir retten (الْمَنْعُ الْجَامِسُ) daha hayırlı bir cevap yoktur." Ebu Hatim, buradaki "camis" kelimesinin "camit" (donmuş/katı) manasında olduğunu belirtir. Nitekim su veya yağ donduğunda da "camis" denilir.[274] Bu rivayet şunu göstermesi açısından değerlidir: Ebü'l-Esvet, yaygın olan "camit" kelimesi yerine, aynı anlamdaki daha nadir olan "camis" kelimesini tercih etmiştir. Bu tercihi, onun kelime hazinesinin derinliğini gösterdiği gibi dilin bilindik yapılarının dışına çıkarak sözüne dikkat çekme ustalığını da yansıtır.

Yine anlatıldığına göre Ebü'l-Esvet, arkadaşlarıyla ava çıkmış, yemek için oturdukları sırada bir bedevi çıkagelmiş ve "Selamün aleyküm" demiştir. Ebü'l-Esvet soğuk bir tavırla, كلمة مقولة "Sırf söylenmek için söylenmiş bir söz!" diye karşılık verdi. Bedevi, "Halkanıza girebilir miyim?" diye sorunca, وراءَك أوسعُ لك "Arkandaki alan senin için daha geniştir (git oraya)!" dedi. Bedevi, إنَّ الرَّمْضاءَ قد أَحْرَقَتْ رِجْلَيَّ "Kızgın kumlar ayaklarımı yaktı" deyince, Ebü'l-Esvet, بُلْ عليهما "Üzerlerine idrarını yap (serinletir)," dedi. Bedevi, "Bana yedireceğin bir şeyin var mı?" diye üsteleyince, Ebü'l-Esvet; نأكل ونُطعم العيال، فإن فضل شيء فأنت أحقُّ به من الكلب "Biz yeriz, çoluk çocuğa da yediririz. Şayet artan bir şey olursa, köpeklerden önce sen gelirsin!" dedi. Bedevi dayanamayıp "Senden daha kötüsünü görmedim" deyince Ebü'l-Esvet, بلى! ولكنَّك نسيتَ "Görmüşsündür, lakin unutmuşsundur" cevabını verdi.[275] Ebü'l-Esvet'in bedeviye neden böyle davrandığı açıklanmamıştır. Ancak ondan rahatsız olduğu ve onu kendilerinden uzaklaştırmak için dili ne derece ustalıkla kullandığı görülmektedir. Evvela onun selamını sahte bulması, geldiği yere geri dönmesi için kullandığı وراءَك أوسعُ لك ifadesi, onu kendileri ve köpek arasında bir yere konumlandırarak yerini bildirmesi, son olarak "بلى" (bilakis/evet) edatını kullanarak "Görmüşsündür (bu bir vakıadır), ancak unutmuşsundur (bu bir hafıza kusurudur)" diyerek muhatabın zekâsını ve hafızasını ince bir şekilde küçümsemesi, tüm bunlar onun hem zekâsını hem de dil uzmanlığını göstermesi açısından önemlidir.

[274] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 25.
[275] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 25-26.

Rivayete göre Ebü'l-Esvet, üzerindeki köhne ve yıpranmış kıyafetlerle Abdülkays kabilesinin lideri olan Carud'un (ö. 20/641) huzuruna çıktı. Carud, "Bu hâlin nedir?" diye sorunca, أَصْلَحَ اللهُ الأَمِيرَ! رُبَّ مَمْلولٍ لا يُسْتَطاعُ فِراقُهُ "Allah, emirin işini rast getirsin! Nice kendisinden bıkılan şeyler vardır ki, onlardan ayrılmaya güç yetmez (yokluktan atamıyorum)!" cevabını verdi. Carud onun kastını anladı ve kendisine elbiseler ve nafaka gönderdi. Bunun üzerine Ebü'l-Esvet şu dizeleri inşat etti:[276]

كَسَاكَ وَلَمْ تَسْتَكْسِهِ فَحَمِدْتَهُ ... أَخٌ لَكَ يُعْطِيكَ الْجَزِيلَ وَنَاصِرُ

وَإِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ -إِنْ كُنْتَ حَامِدًا- ... بِحَمْدِكَ مَنْ أَعْطَاكَ وَالْعِرْضُ وَافِرُ

*İstemediğin hâlde o seni giydirir. Sen de onu översin. O senin kardeşindir, sana bolca ihsan eder ve yardımcındır.*

*Şayet birini öveceksen, övgüne en layık olan, onurunu ve şerefini incitmeden sana verendir.*

Ebü'l-Esvet'in şiir ve lügat sahasındaki bu derin vukufiyeti, şüphesiz yalnızca şahsi bir birikim sınırında kalmamıştır. Onun karakterindeki dil hassasiyeti tarihsel şartların zorlaması ve sosyal ihtiyaçların artmasıyla birlikte Arap dilini koruma altına alacak sistematik bir disipline yani nahiv ilminin temellerinin atılmasına dönüşmüştür. Bu sürecin onun zihninde teşekkül etmesi, anlık bir tesadüfün eseri değildir. Bilakis dinî metinlerde manayı bozacak derecede dil hatalarının yaygınlaşması, farklı milletlerin İslam'a girmesiyle doğan Arapça öğrenme ihtiyacı ve bu yöndeki ilmî istişareler, süreci olgunlaştıran temel faktörler olmuştur. Nitekim nahiv ilminin tarihsel seyri, onun hayatında şu üç temel merhaleden geçmiştir:

Birinci Merhale: Hz. Ali ile hemhâl olduğu günlerdir. Bu dönemde ondan istifade ederek Kur'an dilini kavramış, Arapça terkipler üzerine tefekkür etmiş ve bazı temel kaideleri istinbat etmiştir. Malumdur ki Hz. Ali, sahabe içinde Kur'an'ın tevilini ve garip kelimeleri iyi bilen Arap dilinin inceliklerine ve örfüne vakıf olanlardan biriydi. Her ne kadar Ebü'l-Esvet'in ondan kesin olarak ne öğrendiğine dair kati bir belge olmasa da bu iki zat arasında irap, garip kelimeler ve ifade biçimleri üzerine ilmî sohbetlerin geçmiş olması gayet tabiidir.[277]

İkinci Merhale: Yöneticilerin ondan Mushaf'ı noktalamasını istedikleri dönemdir. Burada o, sıradan bir okuyucu gibi değil ibareler üzerinde kafa

[276] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 25.

[277] Bu konuyla ilgili detaylı açıklama geride, nahvin kurucusu konusunda "*Hz. Ali'nin Emri ve Rehberliğiyle Ebü'l-Esvet*" başlığı altında verilmiştir.

yoran, değişen dil olgularını süzen ve terkip değiştikçe mananın nasıl başkalaştığını gözlemleyen titiz bir münekkit konumundadır. Fıtri fesahati ve kültürel birikimi sayesinde bu süreç, onu kaide çıkarmada tümevarım (istikra) yöntemini kullanmaya sevk etmiştir. Bu merhalede onun iraba dayalı Kur'an noktalaması meselesini geniş bir şekilde ele almakta fayda vardır.

Kalkaşendi (ö. 821/1418) *Subhu'l-aʿşâ* eserinde Arap harflerinin ve noktalamanın kökenine dair iki temel görüş sunar. İlk ve kendisinin de daha tutarlı bulduğu görüşe göre Arap yazısı ve noktalama sistemi eş zamanlı olarak doğmuştur. Bu görüşe göre Bûlân kabilesinden üç kişi bu sistemi kurmuştur:[278]

- Murrar bin Murre: Harflerin şekillerini belirlemiştir.
- Eslem bin Sidre: Harflerin bitişme ve ayrılma kurallarını (fasl ve vasl) koymuştur.
- Amir bin Cidre: Harfleri birbirinden ayıran noktalamayı (i'cam) vazetmiştir.

Bu rivayet, noktalamanın harflerin icadıyla yaşıt olduğunu savunur. İkinci görüş ise noktalamayı ilk defa Ebü'l-Esvet'e ve onun Hz. Ali'den aldığı talimata dayandırır. Ancak Kalkaşendi, tarihsel mantık yürüterek birinci görüşü tercih eder. Zira şekilleri birbirinin aynısı olan harflerin, Ebü'l-Esvet dönemine kadar noktasız ve ayırt edilemez bir hâlde kalması ona göre akla uzak bir ihtimaldir. Kalkaşendi, sahabenin Mushaf'ı nokta ve şekilden tecrit ettiğine dair rivayeti ise; "Burada kastedilen nokta, harfleri ayıran i'cam noktaları değil Ebü'l-Esvet'in daha sonra geliştirdiği ve hareke yerine geçen şekil noktaları olmalıdır."[279] şeklinde yorumlamıştır.

Kalkaşendi burada Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalamasını irap noktalaması olarak belirtmiş ve bu noktalamanın harfleri birbirinden ayırmak için kullanılan noktalardan farklı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla iki görüş arasında temelde bir tezat yoktur. Harflere ilk defa i'cam noktası koyan Amir bin Cidre iken irap noktası veren Ebü'l-Esvet'tir.

Kaynaklardaki pek çok görüş, Kur'an'ın noktalanmasını başlatan kişinin Ebü'l-Esvet olduğuna işaret eder. Ancak bu görüşlerin hatırı sayılır bir kısmında "Arapça ilminin konulması" ile "noktalamanın yapılması" meselesi

---

[278] Kalkaşendi, *Subhu'l-Aʿşa fi Sınaati'l-İnşa*, thk. Muhammet Hüseyin Şemsettin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3/149.

[279] Ebü'l-Esvet'ten önce Arap harflerinde nokta bulunduğuna dair rivayetler nahiv ilminin tesisi başlığı altında verilmiştir.

birbirine karıştırılmaktadır. Mesela Dani (ö. 444/1053) şöyle der: "Tabiinden mushafları noktalamayı ilk başlatanın kim olduğu hususunda rivayetler muhteliftir. Bize gelen rivayete göre bunu başlatan Ebü'l-Esvet'tir. Şöyle ki o, insanların dilindeki bozulmayı düzeltmek için Arapça üzerine bir kitap yazmak istedi. Zira dil bozulması hem havasta hem de avamda baş göstermişti. Bu faaliyete de önce Kur'an'ın irabıyla başlamayı uygun gördü..."[280] Dani'nin ifadesindeki karışıklık, Ebü'l-Esvet'in Arapça üzerine bir kitap yazması ile Kur'an'ın irabına başlamasını aynı bağlamda sunmasında yatar.[281] Evet Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalaması her ne kadar irapsal bir faaliyet olsa da nahiv ilmini inşa etme gibi bir niyet taşıyıp taşımadığı tartışılması gereken bir husustur.

Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalamasına gelince o, Abdülkays kabilesine mensup bir kâtibe şu talimatı vermiştir: "Eline Mushaf'ı ve yazı mürekkebinin rengine muhalif bir boya al. Ben okurken dudaklarımı açtığımda, harfin üzerine bir nokta koy. Dudaklarımı büzüp topladığımda, harfin önüne bir nokta koy. Dudaklarımı aşağı doğru çektiğimde ise harfin altına bir nokta koy. Şayet bu hareketleri genizden gelen bir ses takip ederse, o vakit iki nokta koy."[282]

Bu olayda iki temel husus öne çıkmaktadır: Birincisi, seslerin telaffuzunda dudakların aldığı maddi şekle dayanan bedensel veçhe, ikincisi ise dilsel kavrayış ve mantığa dayanan ilmî veçhedir. Burada asıl irdelenmesi gereken husus şudur: Ebü'l-Esvet, fethayı işaretlemek için harfin üstünü, kesre için ise altını seçerken hangi saikle hareket etmiştir? Acaba bu tercihi, ilmî bir şuurdan yoksun, tamamen tesadüfi bir karar mıydı yoksa arka planında hususi bir bilimsel temel mi yatmaktaydı?

Bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi Ebü'l-Esvet'in bu çalışmasının Süryaniceden iktibas edilmiş olup olmaması burada o kadar mühim değildir. Zira şayet bir iktibastan söz edilecekse bu sadece nokta sistemini kullanmakla sınırlı kalmıştır. Ancak fethanın harfin üstüne, kesrenin ise altına konulması meselesinin bu iktibasla bir alakası yoktur. Çünkü Ebü'l-Esvet'in dilsel şuuruna ve kavrayışına delalet eden asıl husus, kullanılan sembollerden ziyade bu sembollerin konumlandırılmasındaki mantıktır. Kuvvetle muhtemeldir ki Ebü'l-Esvet, fethayı, eski âlimlerin de belirttiği gibi seste bir yükselme (istila) barındırdığı için harfin üstüne, kesreyi ise

---

280 Dani, *el-Mukniʿ fi Maʿrifeti Mersumi Mesahifi Ehli'l-Emsar*, thk. Muhammet Sadık Kamhavi (Mısır: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1978), 124.

281 Abadile, "Ebü'l-Esved ed-Düeli ve Cühudühu fi Nukati'l-Mushaf", 137.

282 Dani, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesahif*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1986), 43.

seste bir alçalma (teseffül) ihtiva ettiği için harfin altına yerleştirmeyi tercih etmiştir. Geriye kalan zamme için ise tek bir yer kalmıştır o da harfin ortası veya önüdür. Ebü'l-Esvet'in Arap nahiv tarihine kazandırdığı bu ıstılahlar, günümüze kadar ulaşmış olup telaffuz biçimini ve dudakların aldığı şekli esas alan terimlerdir.[283]

Tenvinin zapta alınması hususuna gelince Ebü'l-Esvet, telaffuzun ses yönünü dikkate alarak bunu "gunne" olarak isimlendirmiştir. Zira sakin nun sesinin bir kısmı genizden gelir. Bu fonetik gözlemin yanı sıra onun tenvini sembolize ederken tıpkı irap harekeleri gibi (nokta cinsinden) ele aldığını ve ona özel, farklı bir şekil vermediğini görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen tenvinde gözlemlediği "bazen görünme, bazen kaybolma" özelliğidir. Nitekim o, vasıl hâlinde ortaya çıkan ancak vakıf hâlinde kaybolan tenvin ile irap harekesi arasında bir bağ kurmuştur.[284]

Ebü'l-Esvet'in Kur'an'ı noktalaması bu şekilde cereyan etmiştir. Onun nahvin kurucusu olduğu yönündeki rivayetleri de ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

Arap dilinin kurallarını tespit ederek onu bir disiplin hâline getiren ilk şahsiyetin Ebü'l-Esvet olduğu hususunda, erken dönem kaynakları ile sonraki dönem rivayetleri arasında dikkate değer bir yaklaşım farkı bulunmaktadır. Bu süreci doğru okumak, efsane ile tarihsel hakikati birbirinden ayırmayı gerektirir.

İbni Sellam, Ebü'l-Esvet'in rolünü şu ifadelerle tanımlar: "Arapçanın temellerini atan, kapısını açan, yolunu belirleyen ve kıyasını koyan ilk kişi Ebü'l-Esvet'tir."[285] Bu tespit, Ebü'l-Esvet'in Arapça öğrenimini, fasih Araplarla düşüp kalkarak öğrenilen bir melekeden, kuralların ezberlendiği ve karinelerin takip edildiği sistematik bir ilme dönüştürdüğünü iddia etmektedir.

Burada zikredilen kıyas kavramı, sonraki dönemlerdeki karmaşık fıkhi veya mantıki kıyastan ziyade konuşmacının dilin doğası gereği riayet ettiği, kelimeleri merfu, mansup veya mecrur okumasını sağlayan pratik kuralları ifade eder. İbni Sellam'ın aktardığına göre Ebü'l-Esvet, fail, meful, muzaf, ref, nasp, cer ve cezm harfleri gibi temel bapları oluşturmuştur. Her ne kadar bu terimlerin tamamını bizzat Ebü'l-Esvet'in kullanıp kullanmadığı

283 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 104.
284 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 104.
285 İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara*, 1/12.

tartışmalı olsa da onun irap olgusunu ve kelimelerin cümledeki konumuna göre değişen hareketlerini tespit ettiği kesin bir gerçektir.[286]

İbni Sellam ve Ebü't-Tayyip gibi erken dönem otoritelerinin aktarımları, şüphe ifadelerinden uzak ve kesin bir dille yapılmıştır. Bu durum onların döneminde Ebü'l-Esvet'in öncülüğünün tartışmasız bir hakikat olarak kabul edildiğini gösterir. Ebü't-Tayyip'in naklettiği, Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'e hitaben, (اِجْعَلْ لِلنَّاسِ حُرُوفًا، وَأَشَارَ لَهُ إِلَى الرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَالْجَرِّ) İnsanlar için harfler belirle deyip ona ref, nasp ve cerri işaret etmesi[287] rivayeti, olayın tarihsel gerçekliğine en yakın anlatımlardan biri olarak kabul edilebilir.

Ebü'l-Esvet'in zihninde şekillenen bu ilk gramer yapısı, dilin teorik felsefesinden ziyade pratik ihtiyaçlara özellikle de Kur'an'ın doğru okunmasına yönelik işlevsel bir çaba olmuştur. Onun tespit ettiği harfler, bugünkü manada edatlar olabileceği gibi kelimelerin sonundaki irap alametlerini gösteren karineler de olması muhtemeldir.

Zaman ilerledikçe özellikle 4. yüzyıl ve sonrasında, tabakat kitaplarında Ebü'l-Esvet'e atfedilen rivayetlerin içeriği değişmeye ve genişlemeye başlamıştır. Örneğin *İnbâhü'r-Ruvât* gibi eserlerde geçen ve Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'e bir sahife vererek "Kelam; isim, fiil ve harften ibarettir..."[288] şeklinde başlayan, kelime türlerini felsefi tanımlarla ayıran rivayetlerin tarihsel gerçeklikle bağdaşması zordur.

Bu geç dönem rivayetlerinde geçen, Hz. Ali'nin Ebü'l-Esvet'e verdiği kâğıttaki; zahir, muzmar/zamir gibi terimler ve "İsim, isimlendirileni haber verendir. Fiil, isimlendirilenin hareketini haber verendir. Harf ise ne isim ne de fiil olmayan bir manayı haber verendir."[289] şeklindeki tanımlamalar, Ebü'l-Esvet'in yaşadığı dönemin dil düşüncesinden çok daha ileri, Sibeveyh sonrası dönemin gelişmiş gramer tartışmalarını yansıtmaktadır. Bir ilmin doğuş aşamasında bu denli olgun, tasnif edilmiş ve teorik tanımlara sahip olması, eşyanın tabiatına ve ilimlerin gelişim kanununa aykırıdır.

Aynı şekilde Zübeydi'nin de Ebü'l-Esvet hakkında verdiği rivayetler kendi içinde farklılık ve değişkenlik göstermektedir. O, başlangıçta Ebü'l-Esvet'in "taaccüp, fail, mefulübih ve muzaf baplarını, nasp, ref, cer ve cezm

[286] Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 106.
[287] Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 21-22.
[288] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/39.
[289] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/39.

harflerini" koyduğunu söylemiş sonraki rivayette ise "sadece fail ve meful baplarını" hazırladığını başka bir şey eklemediği rivayetini aktarmıştır.[290]

Netice itibarıyla Ebü'l-Esvet'in nahiv ilmindeki kurucu rolü teorik tanımlar ve felsefi ayrımlar yapmaktan ziyade dilin işleyişindeki bozulmaları önlemeye yönelik pratik çareler üretmesinde yatar. O, kelimeler arasındaki sözdizimi ilişkilerini (failiyet, mefuliyet) fark etmiş, irap harekelerini (ref, nasp, cer) belirlemiş ve belki de harficerler ile nasp edatlarını keşfetmiştir. Sonraki dönemlerde ona atfedilen karmaşık tanımlar ve diyaloglar, nahiv ilminin zamanla kazandığı derinliğin, saygı duyulan bu ilk kurucuya ve Hz. Ali'ye mal edilme çabasının bir sonucu olması da muhtemeldir.

Üçüncü Merhale: Ebü'l-Esvet'in hayatının eğitim ve öğretim evresidir. Öğrencileri, koyduğu asıl kaideleri öğrenmek için meclisine devam etmişlerdir. Bu sayede belirlediği esaslar zihninde iyice yerleşmiş, eğitim esnasında zeki ve kavrayışı yüksek talebeleriyle yaptığı istişareler ve diyaloglar neticesinde bu ilim dallanıp budaklanmıştır. Bu süreçte onun tedrisatından geçen Basralı birinci ve ikinci tabakadan olan dilciler aşağıda sıralanmıştır.

### 2.3.1.2. Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec

Rebia bin Haris'in mevlası olan Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec, Kütüb-i Sitte'de rivayetleri yer alan güvenilir bir muhaddis olup başta Ebu Hüreyre olmak üzere pek çok sahabeden hadis nakletmiş ve Zühri gibi önemli isimlere hocalık yapmıştır.[291] Aynı zamanda Mushaf yazımıyla ilgilenen ve kıraat ilmini sahabeden arz usulüyle tahsil ederek meşhur kıraat âlimi Nafi'ye aktaran A'rec, Arap dili ve ensap konusundaki derin bilgisiyle de tanınmış hatta nahiv kaidelerini ilk ortaya koyan kişi olduğu ileri sürülmüştür. [292] İmam Malik'in de kendisinden yedi yıl boyunca dil ve lügat dersleri aldığı bu âlim, ömrünün sonlarında Mısır'a hicret etmiş ve İskenderiye'de murabıt olarak yaşadığı dönemde seksen yaşlarında vefat etmiştir.[293]

Zübeydi; Abdurrahman bin Hürmüz'ün kronolojik olarak bir sonraki tabakada yer alması gerekmesine rağmen nahiv ilminin kurucuları arasındaki müstesna yeri ve öncü konumu sebebiyle onu bu tabakaya dâhil ettiğini

290 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 20-21.
291 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 24.
292 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 62.
293 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 26.

belirtmiştir. Sadece vefat tarihi dikkate alınırsa eğer ikinci tabakada olması daha uygun olacaktır.[294]

Künyesi Ebu Davut olan Abdurrahman bin Hürmüz, "A'rec" (topal) lakabıyla tanınır. Medine kökenli olup Haşimoğulları'ndan Rebia bin Haris bin Abdülmuttalib'in (veya oğlu Muhammet'in) azatlısıdır. Tabiin neslinin önde gelen simalarından biri, Kur'an hafızı, kıraat âlimi (şeyhu'l-kurra) ve güvenilir (sika) bir hadis otoritesidir. İlmî tahsilini sahabe neslinden arz usulüyle yapmıştır. Başta Ebu Hüreyre olmak üzere Ebu Said el-Hudri, Abdullah bin Malik bin Buhayne, Ebu Seleme bin Abdurrahman, İbni Abbas'ın azatlısı Umeyr ve Abdullah bin Ayyaş gibi pek çok sahabeden hadis dinlemiş ve Kur'an öğrenmiştir. Özellikle Ebu Hüreyre'den yaptığı rivayetlerde uzman kabul edilir. Hadis otoriteleri onu sika, sebt ve hüccet olarak nitelendirmişlerdir. İbnü'l-Medini, Ebu Hüreyre'nin ashabı arasında Said bin el-Müseyyeb'den sonra en üst tabakada onu zikretmiştir. [295]

Kendisinden ilim alanlar arasında, dönemin büyük isimleri bulunur. İmam Zühri, Ebü'z-Zinad, Salih bin Keysan, Yahya bin Said el-Ensari, İbni Lehia ve daha pek çok âlim ondan rivayette bulunmuştur. Ayrıca Medine'nin meşhur kıraat imamı Nafi bin Ebu Nuaym da Kur'an kıraatini ondan talim etmiştir.[296]

Kimilerine göre Arapça ilmini ilk vazeden kişi o kabul edilir. Bunun sebebi, bu ilmi bizzat Ebü'l-Esvet'ten tahsil etmesi ve ardından Medine'de neşretmesidir. Medine topraklarında nahiv ilmini ortaya çıkaran ve bu meseleleri konuşan ilk kişi o olduğundan böylesi bir zannın oluşmuş olması muhtemeldir. O, nahiv ilmi ve Kureyş nesepleri (soyları) hususunda çok bilgiliydi. Öyle ki Medine ahalisi nahvi ondan öğrenmiş ve sonraki nesillere onun aracılığıyla nakletmişlerdir. Nitekim nahiv âlimi İbni Burhan da *Kitabü'l-Lüma* şerhinin mukaddimesinde bu duruma işaretle şöyle demiştir: "Nahivciler bir üst kimliktir; altında ise üç sınıf bulunur: Medineliler, Basralılar ve Kûfeliler." İbni Burhan bu tasnifiyle, nahiv ilminin köklerinin bu üç şehrin öncü âlimlerinden filizlendiğini kastetmiştir.[297]

Ömrünün son yıllarında Medine'den ayrılarak Mısır'a gitmiştir. İskenderiye'ye yerleşmiş ve burada gurbetteyken 117/735 yılında vefat

294 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 26.
295 Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*, 7/415.
296 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 5/64.
297 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/172.

etmiştir. Bazı kaynaklarda vefat tarihi 111-120 yılları arasında gösterilse de sahih olan görüş 117 yılıdır.[298]

### 2.3.2. Basralı İkinci Tabaka Dilciler

Basra dil ekolünün teşekkül sürecinde, kurucu figür olan Ebü'l-Esvet'ten sonra gelen ve onun doğrudan öğrencileri olan âlimler ikinci tabakayı oluşturmaktadır. Nasr bin Asım, Yahya bin Yamer el-Advani, Meymun el-Akran ve Anbese el-Fil gibi isimlerin öncülüğünde kurulan bu grup, nahiv ilminin ilk nüvelerini hocalarından devralarak sonraki kuşaklara aktaran köprü şahsiyetlerdir. Kaynaklarda, nahiv ilmini ilk vazeden kişilerin bu tabakada yer alan Nasr bin Asım veya Yahya bin Yamer olabileceğine dair muhtelif rivayetler bulunsa da genel kabul, onların Ebü'l-Esvet'in koyduğu esasları geliştirip detaylandırdıkları ve nahiv baplarını genişlettikleri yönündedir.

Bu tabaka dilcilerinin Arap dili tarihine en somut katkısı, Kur'an metninin korunması ve doğru okunmasına yönelik i'cam faaliyetleridir. Özellikle Nasr bin Asım ve Yahya bin Yamer, şekil bakımından birbirine benzeyen harfleri ayırt etmek ve okuma hatalarını gidermek amacıyla Haccac'ın isteğiyle mushafları noktalamışlardır. Bu sistem, Ebü'l-Esvet'in irap (gramer) amaçlı noktalamasından farklı olup harflerdeki kapalılığı gidermeyi hedeflemiştir. Ayrıca Yahya bin Yamer'in Haccac ile girdiği diyaloglarda sergilediği yüksek fesahat ve gramer hassasiyeti bu neslin dil konusundaki yetkinliğinin ve karakterinin önemli bir göstergesidir.

Nahiv ilminin kuramsallaşması sürecinde ise Meymun el-Akran ve Anbese el-Fil gibi isimler, dilin karmaşık meselelerinde görüşüne başvurulan otoriteler olarak öne çıkmışlardır. Ebü'l-Esvet'in koyduğu kuralları ileri taşıyan Meymun ve şiir rivayetiyle tanınan Anbese, kıraat tercihlerinde, şiir tenkitlerinde ve irap uygulamalarında sergiledikleri dilsel yaklaşımlarla Basra ekolünün temellerini sağlamlaştırmışlardır. Kıyas yönteminin ilk örneklerini veren ve İbni Ebu İshak gibi sonraki nesil nahivcilerin yetişmesine zemin hazırlayan bu âlimler, Basra dil mektebinin gelişim seyrinde hayati bir rol oynamışlardır.

---

[298] Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 24.

### 2.3.2.1. Nasr bin Asım

Nasr bin Asım "Leysi, Basri, Nahvî ve Mukri" nisbeleriyle de tanınır. Basralı'dır. Hayatı hakkında detaylı bilgiler bulunmamakla birlikte kendisi hakkında aktarılan rivayetler onun hakkında bazı yargıların oluşmasına olanak tanımaktadır.

Yakut Hamevi *Mucemü'l-Üdeba* adlı eserinde onun tabiin fakihlerinden olup hem fıkıh hem de Arap dili âlimi vasfını taşıdığını, Kur'an ve nahiv ilmindeki isnadının Ebü'l-Esvet'e dayandığını ve Arapça üzerine telif edilmiş bir eserinin bulunduğunu belirtmiştir.[299] Ayrıca nahiv ilmini Yahya bin Yamer'den tahsil ettiğine dair rivayetler bulunduğunu ve Ebu Amr bin Ala'nın da kendisinden ilim aldığını kaydetmiştir.

Yakut Hamevi, onun bir dönem Haricilerin görüşünü benimsediğini ancak daha sonra bu fikirden vazgeçtiğini aktarmış ve bu ayrılışını şu dizelerle ifade ettiğini nakletmiştir:

فَارَقْتُ نَجْدَةَ وَالَّذِينَ تَزَرَّقُوا ... وَابْنَ الزُّبَيْرِ وَشِيعَةَ الْكَذَّابِ

وَهَوَى النَّجَارِيِّينَ قَدْ فَارَقْتُهُ ... وَعَطِيَّةَ الْمُتَجَبِّرِ الْمُرْتَابِ

*Necde'den ve o Ezrakîleşenlerden[300] ayrıldım, İbnü'z-Zübeyr'den ve o yalancı taraftarlarından da...*

*Neccarilerin hevasını terk ettim artık. Ve o zorba, o şüpheci Atıyye'yi de...*

Son olarak Yakut Hamevi, onun hicri 89 senesinde Basra'da vefat ettiğini, ölüm tarihinin 90 olduğuna dair bir görüşün de bulunduğunu zikretmiştir.[301]

Nasr bin Asım'ın vefat tarihiyle ilgili olarak farklı rivayetler de bulunmaktadır. Halife bin Hayyat (ö. 240/854) *et-Tabakat*'ında onun 80'den sonra vefat ettiğini[302] Zehebi ise bu tarihin 100'den önce olduğunu belirtmiştir.[303]

Kimileri onu, nahvi ilk vazeden kişi olarak nitelemektedir.[304] Benzer sözlerin Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec için de söylendiğine tanıklık etmiştik. Ancak İbnü'n-Nedim nahvin kurucusu olarak Nasr bin Asım'a ve

---

299 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/2749.

300 Ezarika ya da Ezrâkîler, Hanife oğullarından Nâfi bin el-Ezrak'a tâbi olan bir Harici fırkasıdır.

301 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/2749.

302 Halife bin Hayyat, *Kitabü't-Tabakat*, thk. Ekrem Ziya el-Umra (Bağdat: Matbaatü'l-'Ânâ, 1967), 206.

303 Zehebi, *Marifetü'l-Kurrai'l-Kibar* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 40.

304 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 27.

Abdurrahman bin Hürmüz el-A‘rec’e dayandırılan rivayetleri aktardıktan sonra bu türden rivayetlere önem atfetmeyip Ebü’l-Esvet’i nahvin ilk kurucusu olarak kabul etmiş ve bu konuda bazı deliller ortaya koymaya çalışmıştır.[305]

Nasr bin Asım’ın dile dair icra ettiği en önemli faaliyetin Kur’an’daki benzer harfleri birbirinden ayırmak için noktalama sistemini icat etmesi olduğu kabul edilmektedir. Kendisinin ilk defa icat ettiği bu noktalar “Nasr’ın noktaları/نُقَطُ نَصْر” diye meşhur olmuştur.[306] Ayrıca her beş ve on ayet sonlarına konan tahmis ve ta‘şir işaretlerinin de onun tarafından konulduğuna dair rivayetler bulunmaktadır. Aynı zamanda Ebü’l-Esvet tarafından Kur’an’ın irabının belirlenebilmesi için konulmuş olan noktaların Nasr bin Asım tarafından icat edildiği de bazı yaygın olmayan rivayetlerde savunulmaktadır.[307]

Nasr bin Asım’ın hayatından bahseden tabakat türü eserler onunla ilgili nahvi kurması ve Mushaf’ı noktalaması ekseninde iki hususa temas etmiştir. Bu iki hususu ele almakta fayda vardır.

### a) Nahvi Kurması

Âlimler, nahiv ilmini ilk vazeden (kurallarını ilk koyan) kişinin kim olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Sirafi bu durumu şöyle özetler: “İnsanlar nahvi ilk resmeden kişi hakkında görüş ayrılığına düşmüştür. Kimileri bunun Ebü’l-Esvet olduğunu söylerken kimileri Nasr bin Asım olduğunu ileri sürmüştür.” Hatta Sirafi, Nasr bin Asım hakkında “Arapçayı ilk vazeden odur” şeklinde bir görüş de nakleder.[308]

İbnü’n-Nedim ise Muhammet bin İshak’tan şunları aktarır: “Âlimlerin çoğunluğu nahiv ilminin Ebü’l-Esvet’ten alındığını, onun da bunu Hz. Ali’den aldığını kabul eder. Ancak bazıları nahvi ilk resmedenin Nasr bin Asım olduğunu söylemişlerdir.”[309]

Enbari Nasr bin Asım’ın nahvin kurucusu olduğu yönündeki iddiaları zayıf bulmuş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Bazıları nahvi ilk koyan kişinin Nasr bin Asım olduğunu iddia etmiştir. Ancak nahvi ilk koyanların Abdurrahman bin Hürmüz el-A’rec veya Nasr bin Asım olduğu iddiası

---

305 İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, 62.
306 Hadisî, *el-Medarisü’n-Nahviyye*, 52.
307 Tayyar Altıkulaç, “Nasr bin Asım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/413.
308 Sirafi, *Ahbarü’n-Nahviyyine’l-Basriyyin*, 26.
309 İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, 62.

doğru değildir. Zira hem Abdurrahman bin Hürmüz hem de Nasr bin Asım bu ilmi Ebü'l-Esvet'ten almışlardır."[310]

Tantavi, Enbari'nin görüşüne destek çıkarak şu ifadeyi kullanmıştır: "Nahiv ilminin kurucusunun Abdurrahman bin Hürmüz yahut Nasr bin Asım olduğu yönündeki iddialar gerçeği yansıtmamaktadır."[311]

Tarihçiler arasındaki bu rivayet farklılıklarını ve kafa karışıklığını irdeleyen Hatice Hadisî ise meselenin kökenine dair şu tespitte bulunmuştur: "Söz konusu üç ismin aynı dönemde yaşamış olması, meselenin tarihçiler nezdinde karmaşık hâle gelmesinin ve yaşanan iltibasın doğrudan sebebidir."[312]

### b) Mushaf'ı Noktalaması

Âlimler, mushafları ilk noktalayanın kim olduğu konusunda üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bir grup bunu başlatanın Ebü'l-Esvet olduğunu savunurken, bir kısmı Nasr bin Asım, bir kısmı ise Yahya bin Yamer olduğunu söylemiştir. Bu üç isim de Basralı tabiilerin büyüklerindendir.

Dani, Zehebi ve İbnü'l-Cezeri; "Mushafları ilk noktalayan, beş ve on ayet başlarına işaret koyan Nasr'dır." şeklinde rivayet etmişlerdir.[313] İbnü'l-Kıfti, Ziyat bin Ebih'ın Ebü'l-Esvet'e mushafları noktalamasını emrettiğini belirtirken[314] Cahız ise "Mushafları ilk noktalayanın Nasr bin Asım olduğunu ve ona "Nasrü'l-huruf" denildiğini aktarır."[315]

Ebu Hilal Askerî (ö. 400/1009) ise bu konuda şunları söyler:[316] "Rivayete göre mushafların noktalanmasının sebebi şudur: İnsanlar uzun bir süre, Hz. Osman'ın mushaflarını Abdülmelik bin Mervan dönemine kadar noktasız okudular. Sonra Irak'ta yanlış okumalar çoğalıp yaygınlaşınca Haccac kâtiplerine başvurdu ve onlardan birbirine benzeyen bu harfler için işaretler koymalarını istedi. Denilir ki, bu işi Nasr bin Asım üstlendi. Noktaları tekli ve çiftli olarak koydu, kimini harfin üstüne kimini altına

---

310 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 6.

311 Muhammet Tantavi, *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühat* (Kahire: Darü'l-Maarif, 1995), 26.

312 Hadisî, *el-Medarisü'n-Nahviyye*, 52.

313 Dani, *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesahif*, 6/7; Zehebi, *Marifetü'l-Kurrai'l-Kibar*, 1/71; Cezeri, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, 2/336.

314 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

315 Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 1404), 4/1/251.

316 Ebu Hilal Askerî, *Ma Yekau fihi't-Tashif ve'-Tahrif*, thk. Abdülaziz Ahmet (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 2009), 13.

yerleştirerek yerlerini farklılaştırdı. İnsanlar uzun süre yazıları sadece noktalı olarak yazdılar...”

Gerçek şu ki Ebü’l-Esvet’in noktalaması ile Nasr bin Asım’ın noktalaması birbirine karıştırılmıştır. Bu iki noktalama arasında fark vardır. Ebü’l-Esvet Mushaf’ı irap maksadıyla noktalamış, Nasr bin Asım ise i‘cam (harfleri birbirinden ayırmak) maksadıyla noktalamıştır.

Sait Efgani (1909-1997) bu durumu şöyle toparlar:[317]

> Ebü’l-Esvet’in iki kıymetli talebesi olan Nasr bin Asım ve Yahya bin Yamer, Arap yazısının standartlaştırılması (zabt) hususunda hocalarının attığı adımı takip eden o hamleyi gerçekleştirmişlerdir. Şöyle ki Haccac’ın işaretiyle -rivayet edildiğine göre- ب, ي ve ن gibi şeklen birbirine benzeyen harfleri ayırt edebilmek için harfleri tekli ve çiftli olarak noktalamayı icat etmişlerdir. İkili, başlangıçta Hz. Osman’ın Mushaf’ına herhangi bir ilave yapma hususunda tereddüt yaşamışlarsa da meseleyi enine boyuna düşündükten sonra bu ıslahatın isabetli olacağı kanaatine varıp uygulamaya geçmişlerdir. Hatta telif konusunda Yahya’nın bir önceliği de bulunmaktadır. Kaynakların belirttiğine göre o ve Ata bin Ebü’l-Esvet, babasının vefatından sonra nahiv ilmini genişletmek, baplarını tayin etmek ve kıyaslarını (kurallarını) ortaya koymak üzere ittifak etmişlerdir. Nahiv konularının büyük bir kısmını ihata edip tamamladıkları içindir ki, bazı raviler bu ilmi ilk vazedenlerin onlar olduğu nispetinde bulunmuşlardır. Ancak meşhur olan görüş şudur: Benzer harfleri bugün kullanılan noktalarla birbirinden ayıran ve ‘ebced’ tertibini değiştirip bilinen (bugünkü) alfabetik sıraya koyan kişi Nasr’dır. O, daha sonra Ebü’l-Esvet’in noktalarını ilga ederek yerine “ا, و ve ي” harflerinin parçalarından mülhem bugünkü şekilleri (harekeleri) ikame etmiştir. Zira Ebü’l-Esvet’in noktalaması, kelimenin sonundaki harekeyi beyan ettiği için bir *irap* (gramer) noktalamasıydı. Nasr’ın noktalaması ise birbirine karışan harflerdeki kapalılığı (ucme) giderdiği için bir *i‘cam* (ayırt etme) noktalamasıdır.

Efgani’nin tespitinde Nasr bin Asım’ın “ا, و ve ي” harflerinin parçalarından mülhem bugünkü şekilleri (harekeleri) ikame ettiği” görüşü tuhaftır. Zira yaygın kabule göre ilk defa Halil bin Ahmet *Kitabü’n-Nakd ve’ş-Şekl* eseriyle öteden beri tekrarlanan Ebü’l-Esvet’in koyduğu yuvarlak noktalardan ibaret ilk harekeler yerine yatık elif, vav ve uzatılmış ya harflerinin küçük şekillerinden bugünkü fetha, zamme ve kesreyi bulmuş,

[317] Efgani, *Min Tarihi’n-Nahv*, 35.

imla işaretleri için de bazı kelimelerin remzi mahiyetinde olmak üzere yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.[318]

Corci Zeydan da Ebü'l-Esvet'in noktalamasını tarif ederken; "Gerçek şu ki o, noktaları ب ile ت'yi veya ج ile ح'yı ayırmak için değil ismi, fiili ve harfi birbirinden ayırmak için (gramer amaçlı) koymuştur..." diyerek bu ayrımı teyit eder.[319]

### c) Nahivdeki Mezhebi

Bilindiği üzere nahiv ilmi Basra kökenlidir. Çünkü bu ilmi kuranlar ve yaklaşık bir asır boyunca (Kûfe şiir ve rivayetle meşgulken) onu geliştirip koruyanlar Basralılardır. Nasr bin Asım nahvi, kurucusu Ebü'l-Esvet'ten alan birinci tabaka Basralı âlimlerdendir. Dolayısıyla onun Basra ekolüne mensup olduğu şüphesizdir. Nitekim İbnü'l-Kıfti onu "el-Basri, el-Mukrıʾ, en-Nahvî" sıfatlarıyla tanıtır.[320]

Ne yazık ki onun Basra ekolüne mensubiyetini eserleri üzerinden tespit edilebilecek nahve dair bir telifi günümüze ulaşmamıştır. Ancak onun nahiv ilminin konusu olan pek çok görüşünü kıraat tercihleri üzerinden değerlendirmek mümkündür.

### d) Bazı Dilsel Görüşleri

#### 1. İtba' (Hareke Uyumu) Nedeniyle İrap Harekesinin İptali

Nasr, Fatiha suresi 2. ayetteki الْحَمْدُ لِلَّهِ ibaresini okurken irap harekesi olan (د harfindeki) zammeyi, lam harfindeki esreye uydurarak okumuştur (الْحَمْدِ لِلَّهِ). Bu, birincinin ikinciye uydurulduğu kıyas dışı bir uyumdur. Zira kıyasa (kurala) göre ikincinin birinciye uyması gerekirdi.[321]

#### 2. Gayrimunsarıf

مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ *"O cennettekiler, yeşil yastıklara yaslanırlar."*[322] ayetindeki رَفْرَفٍ kelimesini رَفَارِفَ şeklinde gayrimunsarıf olarak tenvinsiz okumuştur: Aynı ayetteki عَبْقَرِيٍّ kelimesini de gayrimunsarıf gibi fethalı okumuştur. Bunun sebebi kendinden önceki رَفَارِفَ kelimesiyle ses ve şekil

---

318 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halil bin Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-3012.

319 Corci Zeydan, *Tarihu't-Temeddüni'l-İslami*, 3/69.

320 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

321 Ahmet Recep Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım el-Leysi en-Nahvî", *Mecelletü Kıtai Külliyyati'l-Lügati'l-Arabiyye ve'ş-Şuabi'l-Münazarati leha* 12 (ts.), 39.

322 Rahman, 55/76.

uyumu (müşakele) sağlamaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in سَلَاسِلًا ve أَغْلَالًا kelimelerini okurken uyum için سَلَاسِلًا kelimesini munsarıf (tenvinli) okuması gibi o da burada uyumu esas almıştır.[323]

### 3. Müptedanın Hazfi

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *"Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsi, gerçek hükümdar, her noksandan temiz ve uzak, kudreti daima üstün gelen, her hükmü ve işi hikmetli ve sağlam olan Allah'ı tesbih etmektedir."*[324] ayetinde cumhur ulema الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ kelimelerini mecrur okuyarak لِلَّهِ ifadesindeki lafzatullahın sıfatı saymışlardır. Bazıları bu ifadeleri mevsuftan koparak istinaf cümlesi saymış ve mahzuf bir müptedanın haberi olarak merfu okumuşlardır.[325] Nasr da nahiv ilminde sıfat, mevsufundan koparıldığında ve haber yapıldığında müptedanın hazfedilmesi gerektiği prensibine dayanarak mahzuf müpteda olan bir (هو) takdir etmiş ve bu kelimeleri merfu okumak suretiyle mahzuf هو'nin haberleri yapmıştır.[326]

### 4. Cinsini Nefyeden لا

Cinsini nefyeden لا edatına ve ismine atıf yapılırsa iki ihtimal söz konusu olur: لا edatı ya tekrarlanır ya da tekrarlanmaz. Eğer لا edatı tekrarlanırsa bunun hükmü لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ örneğinde olduğu gibi birinci isimde iki, ikinci isimde ise üç farklı irap vechi caizdir. Birinci isimde ref ve fetha üzerine mebni olmak üzere iki vecih caizdir. İkinci isimde ref, nasp ve fetha üzerine mebni olmak üzere üç vecih caizdir.[327]

Nasr bin Asım, وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ *"Bunlardan az veya çok olsunlar."*[328] ayetinde أَكْثَرُ kelimesini birinci لا'nın ve isminin mahalli üzerine atfederek merfu okumuştur.[329]

### 5. Mefulümutlak

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ ayetinde ekser ulema طَاعَةٌ kelimesini أَمْرُكَ طَاعَةٌ takdiriyle, طَاعَةٌ kelimesini mahzuf müptedanın haberi olarak merfu okumuşlardır.[330]

---

323 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 39.
324 Cuma 62/1.
325 Müntecebüddin Hemedani, *el-Ferid fi İrabi'l-Kurʾani'l-Mecid*, thk. Muhammet Nizamettin Fetih (Medine: Darü'z-Zaman, 2006), 6/148.
326 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 39-40.
327 Muhammet bin Salih İbni Useymin, *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, ts., 27/6.
328 Mücadele 58/7.
329 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 40.

Ancak Nasr, bu kelimeyi mefulümutlak olarak nasp etmiştir. Onun takdirine göre mana "Tam bir itaatle itaat ediyoruz." şeklinde olmaktadır.[331]

### 6. Münadaya Atıf

يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ *"Ey dağlar! Onunla beraber tesbih edin. Ey kuşlar, siz de!"*[332] Âlimler ayetteki الطَّيْرَ kelimesini جِبَالُ kelimesinin mahaline atfederek mansup okumuşlardır. Zira müfret münada zamme üzerine mebni olsa da mahzuf أُدْعُ fiilinin mefulü olduğundan mahallen mansuptur.[333] Ancak Nasr الطَّيْرُ kelimesini جِبَالُ kelimesinin lafzı üzerine atfederek merfu okumuştur.[334]

### 7. İştigal

Nasr, müştegalanhu'yu merfu okumuştur. Naziat suresi 30. ayetteki وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ve 32. ayetteki وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا şeklinde okuyarak bu isimleri müpteda kabul etmiş, sonraki cümleyi haber saymıştır.[335] Ancak kıraat âlimlerinin çoğu, bu kullanımlarda ismin başına bir fiil takdir ederek الْجِبَالَ ve الْأَرْضَ şeklinde mahzuf fiilin mefulü olmak üzere mansup okumuşlardır.[336]

### 8. Mastarı Hâl Olarak Kullanması

فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ بِمَا عَمِلُوا *"Onlara, yaptıklarına karşılık kat kat mükâfat verilecek."*[337] ayetindeki جَزَاءُ الضِّعْفِ kullanımı için şu takdirler yapılmıştır:

Kıraatte tercih edilen vecih, الضِّعْفِ kelimesinin mecrur okunmasıdır. Bu da جَزَاءُkelimesinin ona izafe edilmesiyle gerçekleşir: فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضِّعْفِ *"Onlara kat kat karşılık mükâfatı vardır."* İfadenin فَأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءً الضِّعْفُ şeklinde kullanımı da caizdir. Burada mananın takdiri *"Onlar için -mükâfatlandırılma durumunda/mükâfat olarak- kat kat fazlası vardır."*

---

330 Bakuli, *İʿrabü'l-Kurʾan el-Mensub li'z-Zeccac*, thk. İbrahim Ebyari (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Mısri, 1420), 1/186.

331 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 40.

332 Sebe 34/10.

333 Abdülkahir Cürcani, *Kitabü'l-Cümel*, thk. Ali Haydar (Dımaşk: Darü'l-Hikme, 1392), 109.

334 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 40.

335 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 40.

336 Ebu Ca'fer Ahmet bin Muhammet bin İsmail en-Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kurʾan* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 5/92.

337 Sebe 34/37.

şeklindedir. Yani جَزَاءً kelimesi hâl, الضِّعْفُ muahhar müpteda konumundadır.[338]

Nasr bin Asım bu ayette mastar olan جَزَاءَ kelimesini hâl konumunda kullanarak mansup okumuştur. Bu durumda ayet *"Cezalandırıldıkları/karşılık gördükleri hâlde onlar için kat kat fazlası vardır."*[339] manasına gelir.

### 9. Mastarı Sıfat Olarak Kullanması

ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلًا فيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ "*Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile yalnızca bir kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi.*"[340] ayetinde âlimlerin çoğu رَجُلًا سَلَمًا ifadesindeki سَلَمًا kelimesini سِلم سَلَما takdirini kullanarak mefulümutlak yapmıştır.[341] Nasr bin Asım ise وَرَجُلًا سِلْمًا şeklinde okuyarak سِلْمًا mastarını رَجُلًاkelimesinin sıfatı yapmıştır.[342]

### 10. İsim Fiiller

Yusuf suresi 23. ayette هَيْتَ لَكَ kıraatinde, هَيْتَ kelimesini "هَيْتُ" olarak isim-fiil şeklinde ve sonundaki ت harfini iltikaisakinenyden dolayı kesre ile okumuştur Müminun suresi 36'da هَيْهَاتُ هَيْهَاتُ kelimesini قَبْلُ ve بَعْدُ kelimelerine benzeterek zamme üzere mebni okumuştur.[343]

Nasr bin Asım'ın kıraatinde yukarıda zikredilenlerin dışında da Arap dili kurallarına dayanan pek çok tercih ve incelik mevcuttur. Bu örnekler bir bütün olarak değerlendirildiğinde onun Arapçanın gramer yapısına, irap vecihlerine ve cümle kuruluşundaki manalara vakıf bir dil âlimi olduğu açıkça görülmektedir. Tercihlerinin bir dil mantığına, kıyasa ve irap kaidelerine dayanması, onun "nahvî" lakabını ne denli hak ettiğinin göstergesidir. Gerek Mushaf'ın noktalanmasındaki hizmeti gerekse nahiv ilminin kuramsallaşmasındaki katkılarıyla Nasr bin Asım Arap dilbiliminin ve Basra ekolünün teşekkül devrindeki kurucu figürlerinden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

---

338 Zeccac, *Meani'l-Kurʾan ve İrabüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şebli (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/256.

339 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 40.

340 Zümer 39/29.

341 Firuzabadi, *Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Muhammet Ali Neccar (Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şüuni'l-İslami, 1996), 3/254.

342 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 41.

343 Ebu Salim, "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım", 41.

### 2.3.2.2. Yahya bin Yamer el-Advani

İbni Yamer (ö. 89/708) Basra'da doğmuş tahsilini de doğduğu şehir olan Basra'da yapmıştır. Genellikle "Ebu Süleyman" künyesiyle tanınmakla birlikte "Basri" ve "nahvî" gibi nisbelerle de anılmaktadır. Kimileri adının Ya'mur olduğunu söylese de Yamer daha meşhurdur. حَيِيَ fiilinin muzarisinden türetilen يَحْيَى ismi gibi bu isim de يَعْمَرُ -عَمِرَ fiilinden türetilmiş muzari asıllıdır. Manası "uzun ömür sürer/sürsün" şeklindedir.[344] Nahiv ve Kur'an'a dair ilimleri Ebü'l-Esvet'ten öğrendiği aktarılmaktadır.[345] Ebu Hatim (ö. 277/890) onun Arap dilinde ve Kur'an ilimlerinde tabiilerin ileri gelenlerinden biri olduğunu belirtmiştir. [346]

İbni Hibban (ö. 354/965), *es-Sikat* adlı eserinde ondan bahsederken şöyle demiştir: "O, zamanının en fasih konuşanlarından ve dil ilmini en iyi bilenlerindendi. Bununla birlikte son derece takva sahibiydi. Kuteybe bin Müslim tarafından atandığı Merv şehrinin kadılık görevini yürütmüştür."[347]

Sirafi, *Ahbaru'n-Nahviyyin* adlı kitabında şunları kaydeder: "O, Beni Leys kabilesinden sayılır ve güvenilir bir âlimdir. Anlatıldığına göre Ebü'l-Esvet nahiv ilminde fail ve meful bahislerini ortaya koyduğunda, Benî Leys'ten bir adam bu kitaba bazı yeni bölümler ekledi. Ancak daha sonra Arapların konuşma dilinde bu kurallara uymayan istisnalar görünce ekleme yapmaktan vazgeçti. Sirafi; Benî Leys'ten olan bu kişinin Yahya bin Yamer olması muhtemeldir." demiştir.[348]

İbni Hacer (ö. 852/1449) *Tehzibü't-Tehzib* adlı eserinde "Mushafları ilk noktalayan kişi Yahya bin Yamer'dir." şeklinde bir rivayet aktardıktan sonra Abdülmelik bin Umeyr'den de şöyle nakletmiştir: "İnsanların en fasihleri üç kişidir: Musa bin Talha, Yahya bin Yamer ve Kabisa bin Cabir."[349]

İbnü'l-Esir *el-Kâmil* adlı eserinde Yahya bin Yamer'in hicri 129 senesinde vefat ettiğini iddia etmiş[350] ancak İbni Hacer bu görüşün hatalı olduğunu muhtemelen 120 yılının hemen öncesinde öldüğünü söylemiştir. İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201) ise Yahya bin Yamer'in 89 yılında öldüğünü

344 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 6/175.
345 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 6/173.
346 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 28.
347 İbni Hibban, *es-Sikat* (Haydarabat: Vizaretü'l-Maarif, 1973), 5/524.
348 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 18.
349 İbni Hacer Askalani, *Tehzibü't-Tehzib* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2014), 4/401.
350 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 3/517.

belirtmiştir.[351] Bu konuda Yahya bin Yamer'in yaşadığı dönem dikkate alındığında İbnü'l-Cevzi'nin görüşü ağır basmaktadır.

İbni Yamer'in nahve dair yaptığı en önemli iş, Kur'an'ı noktalaması olarak görülmektedir. Daha önce hocası Ebü'l-Esvet tarafından başlatılan Kur'an'ı noktalama çalışmaları Nasr bin Asım ve İbni Yamer'le devam etmiştir.[352]

İbni Yamer'in güçlü bir nahivci olması ve Kur'an'ın noktalanmasına yardım etmesi dışında maalesef nahve dair herhangi bir görüşü kaynaklarda aktarılmamıştır. Onunla ilgili anlatılan rivayetler genelde Haccac ile aralarında geçen diyaloglardan ibarettir. Bu diyaloglar en azından onun dil birikimini konusunda az da olsa bir fikir sunmaktadır. Bu konuda anlatılan rivayetlerden bazıları şunlardır:

Yezid, Haccac'a fetih haberini bildiren bir mektup göndermişti. Bu mektubu kaleme alan Yahya bin Yamer idi. Mektupta şöyle diyordu:

إِنَّا لَحِقْنَا الْعَدُوَّ فَمَنَحَنَا اللَّهُ أَكْتَافَهُمْ، فَقَتَلْنَا طَائِفَةً وَأَسَرْنَا طَائِفَةً، وَلَحِقَتْ طَائِفَةٌ بِرُءُوسِ الْجِبَالِ وَعَرَاعِرِ الْأَوْدِيَةِ، فَأَهْضَامِ الْغِيطَانِ، وَأَثْنَاءِ الْأَنْهَارِ

*Düşmana yetiştik. Allah bize, onların omuzlarına basmayı nasip etti (onları alt edecek gücü bahşetti). Bir kısmını öldürdük, bir kısmını esir aldık. Geriye kalanlar ise dağların zirvelerine, vadilerin ağızlarına, ovaların en derin çukurlarına ve nehir kıvrımlarına kaçıştılar.*

Haccac mektuptaki edebî üslubu görünce: "Yezid adına bu mektupları kim yazıyor?" diye sordu. "Yahya bin Yamer," dediler. Haccac derhâl onun huzuruna getirilmesini emretti. Böylece insanların en fasihi Haccac'ın karşısına çıktı. Haccac: "Nerede doğdun?" diye sordu. Yahya: "Ahvaz'da" dedi. Haccac: "Peki bu fasihlik nereden geliyor?" Yahya: "Babamın konuşmalarından hafızama aldım, kendisi çok fasih biriydi. Haccac sormaya devam etti: "Söyle bana, Anbese bin Said konuşurken lahn yapar mı?" Yahya: "Evet, hem de çokça," dedi. Haccac: "Peki filanca?" Yahya: "Evet, o da." Haccac: "Peki ya ben? Ben hata yapıyor muyum?" Yahya: "Evet, sen gizli bir hata yapıyorsun. Bazen bir harf ekliyor, bazen eksiltiyorsun. إنّ kullanılması gereken yerde أنّ, أنّ gereken yerde إنّ kullanıyorsun. Bunun üzerine Haccac: Sana üç gün mühlet veriyorum. Eğer seni Irak topraklarında

[351] İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 4/401.

[352] Celal Kırca, "İbni Yamer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/447-448.

bulursam öldürürüm." dedi. Yahya da bunun üzerine Horasan'a geri döndü.[353]

Bu rivayetin son kısmı şu şekilde de aktarılmıştır: Haccac, Yahya bin Yamer'e: "Benim konuşurken hata yaptığımı (lahn) hiç işitiyor musun?" diye sordu. Yahya: "Evet, tek bir harfte," dedi. Haccac: "Hangi konuda?" diye sorunca, Yahya: "Kur'an'da" cevabını verdi. Haccac: "Bu çok daha vahim bir durum!" dedi ve ekledi: "Peki nedir o?" Yahya şöyle cevap verdi: "Sen قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ ... أَحَبَّ إِلَيْكُم ayetini okurken أَحَبَّ kelimesini merfu okuyorsun."[354]

Ayetteki كَانَ fiilinden dolayı "babalarınız, oğullarınız..." diye sayılan isimler merfu, أَحَبَّ kelimesi ise mansup okunmalıdır. Haccac ise gramer hatası yaparak merfu okumaktadır.

Haccac ile Yahya bin Yamer arasındaki diğer bir tartışma ise Hz. Hüseyin'in nesebi konusunda yaşanmıştır. Bir mecliste Haccac, Hz. Hüseyin'in Hz. Peygamber'in zürriyetinden olmadığını iddia edince (Araplar soyu babaya dayandırır), Yahya bin Yamer onu yalanladı. Haccac, bu itiraz karşısında ondan Allah'ın Kitabı'ndan açık bir delil getirmesini aksi takdirde onu öldüreceğini söyledi. Yahya bin Yamer, Enam suresindeki ayetleri delil gösterdi. Ayette Allah, Hz. İbrahim'in soyunu sayarken babasız dünyaya gelen Hz. İsa'yı da zikretmekteydi. Yahya, "Hz. İsa babası olmadığı hâlde sadece annesi vasıtasıyla İbrahim'in zürriyetinden sayılıyorsa, Hz. Hüseyin de annesi Fatıma vasıtasıyla Hz. Peygamber'in zürriyetindendir" açıklamasını yaptı. Haccac bu delil karşısında "Doğru söyledin" demek zorunda kaldı. Ancak meclisinde yalanlanmaktan hoşlanmadığı için Yahya'ya bunu neden yaptığını sordu. Yahya bin Yamer yine "Allah'ın, gerçeği insanlara açıklamaları ve gizlememeleri hususunda peygamberlerden ve âlimlerden aldığı sözü" hatırlattı. Bu olayların neticesinde Haccac, Yahya bin Yamer'i Irak'tan çıkararak Horasan bölgesine sürgün etti.[355]

### 2.3.2.3. Meymun el-Akran

Kaynaklarda ismi ve nesebi hakkında "Meymun el-Akran en-Nahvî" ibaresinden başka detaylı bir bilgiye rastlanmamış olup tarihte bu isim ve lakabıyla şöhret bulmuştur. Arapça konusunda Ebü'l-Esvet'ten sonra ikinci

353 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 3/517.
354 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 6/175; Tevbe 9/24.
355 Moğultay bin Kılıç, *İkmalü Tehzibi'l-Kemal*, thk. Adil bin Muhammet - Üsame bin İbrahim Muhammet (el-Faruku'l-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2001), 12/392.

sıradaki kişi olarak kabul edilmektedir.[356] Ebü'l-Esvet'in öğrencilerindendir.[357] Bazı kaynaklarda Meymun ile Anbese'nin akran oldukları ifade edilmiştir. Teracim kitaplarında bu konuda ihtilaf mevcuttur. Kimi zaman Meymun, Anbese'nin hocası olarak zikredilirken kimi zaman da durumun tam tersi olduğu belirtilir.[358] Kendisi hakkında meşhur ensap âlimi Medaini (ö. 228/843) şu ifadeleri zikretmiştir. "Halife Ziyat, Ebü'l-Esvet'ten Kur'an'ı noktalamasını istedi o da noktaladı. Daha sonra nahve dair birtakım bilgiler ortaya koydu. Ardından Meymun geldi ve onun koyduğu bilgileri daha da geliştirip ileri taşıdı."[359]

Medaini'den nakledildiğine göre Vali Ziyat, Ebü'l-Esvet'e mushafları harekelemesini emretmiş, o da bu görevi yerine getirerek nahiv ilminin ilk taslağını oluşturmuştur. Ebü'l-Esvet'ten sonra gelen Meymun el-Akran, hocasının çizdiği bu çerçeveye yeni eklemeler yaparak ilmin sınırlarını genişletmiş, ardından gelen Anbese el-Fil de bu yapıya kendi katkılarını sunmuştur.[360]

Kaynaklarda Meymun, dilin karmaşık meselelerinde görüşüne başvurulan beş önemli âlim arasında sayılır. Ebu Ubeyde'nin aktardığı bir anekdot dönemin âlimleri nezdindeki bu tasnifi gösterir: Dilci Yunus en-Nahvî'ye "Cerir, Ferezdak ve Ahtal... Bu üç şairden hangisi daha üstündür?" diye sorulduğunda, Yunus; "Âlimlerin icmaı Ahtal üzerinedir" cevabını verir. Ebu Ubeyde der ki: Yanımdaki adama, *"*Ona sor bakalım, kimmiş bu icma eden âlimler?" dedim. Sorunca Yunus şu isimleri saydı: Meymun el-Akran, Anbese el-Fil, İbni Ebu İshak, Ebu Amr bin Ala ve İsa bin Ömer. Yunus en-Nahvî sözlerine şöyle devam eder: "İşte kelamı işleyen, yoğuran ve ona yol verenler bunlardır. Sizin bahsettikleriniz gibi ne tam bedevi ne de tam nahivci sayılabilen kimselere benzemezler."[361]

Ebu Ubeyde ise nahiv ilminin kuruluş silsilesini kendi zaviyesinden şöyle sıralamaktadır: İlk sırada Ebü'l-Esvet, ardından Meymun el-Akran, sonra Anbese el-Fil, daha sonra İbni Ebu İshak ve nihayetinde İsa bin Ömer gelmektedir.[362]

356 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/738.
357 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 3/337-338.
358 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 30.
359 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/738.
360 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/738.
361 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/738.
362 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 20.

### 2.3.2.4. Anbese bin Ma‘dan el-Fil

Anbese (ö. 100/718) aslen Meysanlı olup Basra’ya yerleşmiş ve orada ikamet etmiştir.[363] Basra’da iken Ebü’l-Esvet’ten nahvi öğrendiği hatta onun en parlak öğrencilerinden biri olduğu iddia edilmektedir.[364]

Anbese, Arap dili ve ilimlerinde son derece mahir, bu alanda parmakla gösterilen biriydi. İnsanlar, Arapça ilimlerini ondan tahsil etmek için sık sık kapısını aşındırırlardı.[365]

Tarihsel kaynaklar Anbese’nin “fil” lakabıyla şöhret bulmasını babasıyla ilgili şu hadiseye dayandırmaktadır: Dönemin valisi Ziyat bin Ebih’in bakım masrafları günlük on dirhemi bulan bir fili mevcuttu. Anbese’nin babası Ma’dan, ona başvurarak filin bakımını üstlenmeyi ve buna mukabil her gün on dirhem ödemeyi taahhüt etmiştir. Bunun üzerine fil ona verilmiş ve adamın lakabı Ma’dan el-Fil olmuştur. Bu lakap zamanla üzerine yapışmış ardından oğlu Anbese’ye de miras kalmıştır.[366]

Ma’dan sahip olduğu bu fil üzerinden sağladığı gelirle servet edinmiş ve kendisine bir köşk inşa ettirmiştir. Bu refah ortamında yetişen oğlu Anbese zarif, fasih ve ravi yönü güçlü bir şahsiyet olarak temayüz etmiştir. Şair Cerir’in şiirlerini rivayet etmesi, onu Ferezdak’a üstün tutması ve soyunu Benî Ebî Bekr bin Kilab kabilesine nispet etmesi, dönemin edebiyat çevrelerinde dikkat çekmiştir.[367]

Rivayet edildiğine göre Anbese’nin Cerir’i övüp soy iddiasında bulunması Ferezdak’a iletilmiş; şair, Benî Kilab kabilesinde böyle bir şahsın bulunmadığını belirterek Anbese’nin ikametgâhını tespit etmiştir. Şahsın Meysanlı Ma’dan’ın oğlu olduğunu teşhis eden Ferezdak, babasının geçmişine atıfta bulunarak şu beyti inşat etmiştir:

لَقَدْ كَانَ فِي مَعْدَانَ وَالْفِيلِ زَاجِرٌ لِعَنْبَسَةَ الرَّاوِي عَلَيَّ الْقَصَائِدَا

*Ma’dan ve o fil hadisesinde, benim aleyhime kasideler rivayet eden Anbese’yi (bu işten) menedecek ibretlik bir ders mevcuttu.*

Bu hicviyenin Basra’da yayılmasının ardından Ebu Uyeyne tarafından Anbese’ye beytin mahiyeti sorulmuştur. Anbese, babasının lakabından duyduğu rahatsızlık nedeniyle beyti tevil ederek Ferezdak’ın “fil/الفيل” demediğini bilakis “alçaklık/اللُّؤْم” dediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Ebu

363 Enbari, *Nüzhetü’l-Elibba*, 22.
364 Sirafi, *Ahbarü’n-Nahviyyine’l-Basriyyin*, 20.
365 Sirafi, *Ahbarü’n-Nahviyyine’l-Basriyyin*, 20.
366 Yakut Hamevi, *Mucemü’l-Üdeba*, 5/2132-2133.
367 Yakut Hamevi, *Mucemü’l-Üdeba*, 5/2132-2133.

Uyeyne, "Kendisinden (fil lakabından) alçaklığa sığındığın şey çok büyük bir şey olmalı" demiştir.[368]

Mamer bin Müsenna'dan (ö. 209/824) gelen bir rivayette, Ebü'l-Esvet'in ashabı arasında en yetkin ismin Anbese olduğu, Anbese'nin ashabı içinde de Meymun el-Akran'ın öne çıktığı belirtilmektedir. Ancak diğer bir rivayette sıralama, Meymun'un Anbese'den önce geldiği şeklindedir.[369] İhtilaflı rivayetlere rağmen her iki âlimin de Basra dil mektebinin teşekkülünde kilit rol oynadığı ve İbni Ebu İshak gibi sonraki nesil âlimlerin yetişmesine zemin hazırladığı hususunda görüş birliği vardır.

Anbese'nin, hicri 114 yılında vefat eden Ferezdak ile çağdaş olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle vefatının hicri birinci yüzyılın sonlarına veya ikinci yüzyılın başlarına tekabül ettiği tahmin edilmektedir.

İkinci tabakadan olup Ebü'l-Esvet'ten ders aldığı bilinen ancak tabakat kitaplarında adına pek rastlanılmayan ancak bazen isimleri satır aralarında geçen başka dilciler de bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:

**Hurr en-Nahvî:** İbni Cinni, bu zattan bahsetmiş ve ondan iki farklı kıraat veçhi nakletmiştir.[370] Süyuti (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-Vuat* adlı eserinde kendisi hakkında iki satırı geçmeyen kısa bir malumat vermiştir.[371] Buhari, *et-Tarihu'l-Kebir*'inde onun Ebü'l-Esvet'ten ilim tahsil ettiğini belirterek şu sözünü nakletmiştir: "Ben kırk beş yıl boyunca Kur'an'ın irabını talep ettim (öğrenmek için gayret gösterdim)."[372] İbni Hibban (ö. 354/965) aynı şekilde ondan tek satırda bahsetmiş ve insanların ona " حُرّ النَّحْوِيّ" dediğini belirtmiştir.[373]

Bu kırıntı bilgilerden öğrendiğimize göre o doğrudan Ebü'l-Esvet'in öğrencisidir ve Kur'an irabını bizzat ondan almıştır.

**Sa'd bin Şeddad el-Kûfi en-Nahvî (Sa'd er-Rabiye):** Ebü'l-Esvet'in talebelerindendir. "Kûfî" nisbesiyle anılması, onun Basra dışındaki faaliyetlerine işaret eder. Nahiv derslerini verdiği yüksekçe mekândan ötürü kendisine "Sa'd er-Râbiye" (سعد الرابية / Tepedeki Sa'd) lakabı verilmiştir.[374]

368 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/381.
369 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 23.
370 İbni Cinni, *el-Muhteseb fi Tebyini Vücuhi Şevazzi'l-Kıraat ve'l-İzah ʿanha*, thk. Muhammet Abdül'l-Kâdir Atâ (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/177-2/194.
371 Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 1/493.
372 Muhammet bin İsmail Buhari, *et-Tarihu'l-Kebir* (Haydarabat: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.), 3/82.
373 İbni Hibban, *es-Sikat*, 6/239.
374 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1345.

Dönemin valisi Ziyat bin Ebih ve oğlu Ubeydullah'ın meclislerine devam eden Sa'd, derin nahiv bilgisinin yanı sıra şakacı ve insanları güldüren mizacıyla da nam salmıştır. Bir gün Benî Rasib (بنو راسب) ve Tafave (طفاوة) kabileleri, bir bebeğin nesebi hususunda ihtilafa düşerek Ziyat bin Ebih'in huzuruna çıktılar. Sa'd söze karışarak şöyle dedi: "Ey Emir! Bu bebeği suya atın. Şayet batarsa (رَسَبَ) Rasib'dendir. Eğer su yüzüne çıkarsa (طَفَا) Tafave'dendir." Ziyat bu kelime oyunu karşısında nalını eline alıp gülerek ayağa kalktı ve "Seni meclisimde böyle ciddiyetsiz şakalar yapmaktan menetmemiş miydim?" diye karşılık verdi.[375]

Nahvin erken dönemlerinde bu ilim sadece mescitlerde değil saraylarda da talep görüyordu. Emevi halifesi Abdülmelik bin Mervan'ın çocuklarının hocası olan İsmail bin Ubeydullah bin Ebü'l-Muhacir (ö. 132/749), bu ilmin yönetici sınıf tarafından da önemsendiğini göstermektedir.[376] Yine İbni Asakir'in zikrettiği, Medinelilerin kendisinden ilim aldığı, Hişam bin Abdülmelik ile çağdaş olan ve "Beşkesb Nahvî" lakabıyla bilinen Abdülaziz el-Kari de bu dönemin özellikle Hicaz bölgesindeki temsilcilerindendir.[377]

## 2.3.3. Birinci ve İkinci Tabakada Nahve Dair Gelişmeler

Arap dil çalışmalarının tarihsel sürecine bakıldığında, Basralı birinci tabakayı oluşturan âlimlerin (Ebü'l-Esvet ve öğrencileri) yöntemini tanımlayan en doğru ifade, "kıraat ve irap merkezli uygulamalı dilbilgisi" olacaktır. Bu dönem, henüz soyut ve teorik bir gramer (nahiv) inşasından ziyade pratik ihtiyaçlara dayalı bir koruma refleksini temsil eder.

Ebü'l-Esvet ve öğrencilerinin dönemlerinde camilerde ve ilim meclislerinde aktif olarak nahiv eğitimi verdiklerine dair tarihsel kayıtlar oldukça nettir. Örneğin Asmai, Ebu Amr bin Ala'nın nahiv ilmini Ebü'l-Esvet'in talebesi Ebu Nevfel bin Ebu Akreb'den aldığını belirtmiştir. Ancak deliller bununla sınırlı değildir. Mekke'nin güvenilir karilerinden Ebu Bekir bin Ayyaş'ın Züheyr el-Furkubî ile olan diyalogu buna önemli bir şahittir: "Ben Züheyr'e sordum: 'Bu nahiv bilgisini nereden aldın?' dedi ki: "Ebü'l-Esvet'in ashabından duyduk ve onlardan öğrendik."[378] Heysem bin Adî de benzer bir hadiseyi şöyle tasvir eder: "Züheyr el-Furkubî'yi gördüm. İnsanlar etrafında toplanmış ona kıraat ve Arapça hakkında sorular soruyorlardı. O da cevap veriyor ve söylediklerine Arap şiirinden deliller

375 Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 1/579.
376 İbnü'l-Enbari, *Kitabü İzahi'l-Vakf ve'l-İbtida*, 1/51.
377 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 10/280.
378 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/18.

getiriyordu. Bu bilgilerin çoğunu Meymun el-Akran'dan rivayet ediyordu."[379]

Bu üç rivayet birlikte değerlendirildiğinde Ebü'l-Esvet'in öğrencilerinin hayali değil tarihsel bir gerçeklik olduğu, insanların onlara gidip Arapça tahsil ettikleri açıkça görülür. Dolayısıyla Brockelmann gibi şarkiyatçıların bu kişileri "iddia edilen/mevhum" şahsiyetler olarak nitelemesinin bilimsel bir dayanağı yoktur.[380]

Ebü'l-Esvet ve öğrencilerinin oluşturduğu bu tabakadaki nahiv birikimi sadece ahbar rivayetlerinden ibaret değil erken dönem nahiv kitaplarında da varlığını göstermektedir. Örneğin Ferra, "muzaf ile muzafileyh arasının ayrılması" meselesini tartışırken Medineli nahivcilerin bir görüşünü aktarır ve onların şu şiirle delil getirdiklerini söyler:[381]

فَزَجَّجْتُهَا مُتَمَكِّنًا ... زَجَّ الْقَلُوصِ أَبِي مَزَادَهْ

*Ben de ona (mızrağa), iyice yerleşerek öyle bir fırlattım ki, Tıpkı Ebu Mezade'nin genç deveye dürtmesi gibi.*

Burada زَجَّ الْقَلُوصِ أَبِي مَزَادَهْ ifadesinde, muzaf (زَجَّ) ile muzafun ileyh (أَبِي) arasına meful (الْقَلُوصِ) girmiştir. Ferra bu kullanımı eleştirse de "Bu, Hicazlı nahivcilerin görüşüdür" diyerek onların varlığını ve eskiliğini teyit eder. Hicaz'da bu ilmi yayan ilk kişi Abdurrahman bin Hürmüz olduğuna göre Ferra'nın atıf yaptığı "Hicazlı/Medineli nahivciler" muhtemelen onun ve öğrencilerinin halkasıdır.[382]

Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında da benzer atıflar mevcuttur. Örneğin "Bazıları يَا أُخَانَا زَيْدُ (Ey kardeşimiz Zeyd) derler. Yunus, Ebu Amr'ın da böyle söylediğini ve bunun Medinelilerin görüşü olduğunu iddia etmiştir." Yine Sibeveyh, bazı kullanımları eleştirirken "Nahivciler bunu çirkin bulup kelamı Arapların koyduğu yerden başka bir yere koydular" diyerek kendisinden önceki bir grup nahivciye eleştiri yöneltir.[383] Burada Ebu Amr ve Yunus gibi hocalarını istisna ettiği bağlamdan anlaşılmaktadır. Zira onların görüşlerine muhalif bir şey söylediğinde bunu açıkça belirtmektedir. Bu da Sibeveyh'in, Ebü'l-Esvet'in öğrencileri olan o eski kuşağı kastettiğini düşündürmektedir.

379 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/19.
380 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 119.
381 Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/81.
382 Halvani, el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi, 120.
383 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/185.

Tüm bu veriler, Ebü'l-Esvet'in talebelerinin sadece rivayetlerde geçen isimler değil teorik tartışmalara konu olan gerçek birer nahivci kuşağı olduklarını ispatlamaktadır.

Bu kuşağın nahiv anlayışı, sonraki nesillerin (İbni Ebu İshak ve Ebu Amr tabakası) üzerine bina kurduğu temelleri oluşturmuştur. Onlar, hocaları Ebü'l-Esvet'in çizdiği "Fail merfudur, meful mansuptur" gibi basit sınırları aşmış, daha derin ve çeşitli kaideler geliştirmişlerdir. Her ne kadar elimize müstakil eserleri ulaşmamış olsa da Sibeveyh ve Ferra gibi sonraki dönem âlimlerinin eserlerinde isimsiz veya hocalarına atfedilen birçok görüşün aslında bu ilk kuşağa (Anbese, Meymun vb.) ait olması kuvvetle muhtemeldir. Sa'leb'in, "Sibeveyh'in kitabını 42 kişi (el birliğiyle) oluşturdu" [384] sözü, aslında Sibeveyh'in bu birikimi derleyip toparladığı gerçeğine işaret eder. Zira Sibeveyh'in kitabı, kendisinden önceki nahivcilerin çabalarının bir ürünüdür. Onun, nahvin pek çok aslını, meselesini, kıyasını ve illetini resmeden köklü çabalardan istifade etmeksizin bu ilmi tek başına icat etmesi akıl kârı değildir.

Basralı birinci tabaka dilcilerinin oluşturduğu bu dönemin temel motivasyonu, Kur'an'ın yanlış okunmasını (lahn) engellemek ve metnin doğruluğunu muhafaza etmekti. Bu amaçla iki büyük gelişme yaşandı:

a) Harekeleme (Naktü'l-İrap): Bu dönemin üstadı Ebü'l-Esvet tarafından kelimelerin sonundaki irap değişimlerini göstermek için kırmızı noktaların kullanılması.

b) Noktalama (Naktü'l-İ'cam): Nasr bin Asım tarafından birbirine benzeyen harfleri (örneğin ب, ت, ث gibi) ayırt etmek için harf noktalarının icat edilmesi.

Bu dönemle ilgili cevaplanması gereken soru şudur: Basralı birinci tabaka dilcilerin döneminde teorik bir gramer var mıydı? Tarihsel rivayetler incelendiğinde bu tabakadaki âlimlerin teorik ve sistematik bir nahiv faaliyeti yürüttüklerine dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Ebü'l-Esvet'e veya ilk öğrencilerine nispet edilen, bugün bildiğimiz anlamda gramer kurallarını içeren herhangi bir yazılı eser veya teorik görüş günümüze ulaşmamıştır.

Mevcut filolojik veriler, gerçek anlamda gramer araştırmalarının İbni Ebu İshak'tan önce başlamadığını göstermektedir. Zira ondan öncekiler, temel olarak Kuran'ı ve farklı okuyuş biçimlerini rivayet eden karilerdi.

[384] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/347.

Ebü'l-Esvet'e atfedilen dilbilgisi sayfaları veya o dönemde gelişmiş nahiv terimlerinin varlığına dair iddialar, tarihsel açıdan şüphelidir. O erken dönemde, gramer terminolojisinin bu denli olgunlaşmış olması aklen de pek mümkün görünmemektedir.

Hatta tabakat kitaplarının bazıları, nahiv âlimlerini sayarken Ebü'l-Esvet ve öğrencilerini zikretmez bile. Örneğin İbni Kuteybe, *el-Maarif* adlı eserinde Basra okulunun başında Ebü'l-Esvet olduğunu belirttikten sonra onun öğrencilerini atlayarak doğrudan İbni Ebu İshak ve Ebu Amr bin Ala ile başlar.[385] Birçok kaynak ise bu dönemin önde gelen isimleri olan Abdurrahman bin Hürmüz, Nasr bin Asım ve Anbese el-Fil'i yalnızca "mukri" sıfatıyla anar.

Örneğin İbnü'l-Kıfti, Abdurrahman bin Hürmüz hakkında Nafi bin Nuaym gibi Medinelilere kıraat öğrettiğini, kendisinin de İbni Abbas ve Ebu Hüreyre'den kıraat aldığını belirtir.[386] Nasr bin Asım hakkında ise "Kıraat yolunda insanların en mutedil olanı" ve "fasihlerden bir kari" ifadelerini kullanır.[387]

Bu dönemin âlimlerine atfedilen bazı dilsel meseleler incelendiğinde bunların teorik bir gramer tartışmasından ziyade dil zevkine (selika) ve zihinsel dikkatlere dayalı irap notları olduğu görülür. Bu duruma verilebilecek en güzel örnek, Ebü'l-Esvet ile dayıları olan Benî Kuşeyr kabilesi arasında geçen atışmadır.

Ebü'l-Esvet, Basra'da Benî Kuşeyr'in mahallesinde yaşıyordu ancak siyasi görüşleri farklıydı. Onlar Hz. Osman taraftarı, Ebü'l-Esvet ise Hz. Ali şiasındandı. Bu yüzden onu rahatsız ediyorlardı. Ebü'l-Esvet onları hicvederek şu şiiri okudu:[388]

يَقُولُ الْأَرْذَلُونَ بَنُو قُشَيْرٍ ... طِوَالَ الدَّهْرِ لَا تَنْسَى عَلِيًّا

فَقُلْتُ لَهُمْ: وَكَيْفَ يَكُونُ تَرْكِي ... مِنَ الْأَعْمَالِ مَا يُجْدِي عَلَيَّا

أُحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا ... وَعَبَّاسًا وَحَمْزَةَ وَالْوَصِيًّا

بَنُو عَمِّ النَّبِيِّ وَأَقْرَبُوهُ ... أَحَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمُ إِلَيَّا

فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رَشَدًا أُصِبْهُ ... وَلَسْتُ بِمُخْطِئٍ إِنْ كَانَ غَيًّا

*O alçak Kuşeyr oğulları kınayarak derler ki bana: 'Bunca zaman geçti, hâlâ unutmadın mı Ali'yi?'*

385 İbni Kuteybe, *el-Maʿarif* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Küttab, 1996), 52.
386 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/173.
387 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.
388 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 1/51.

*Dedim ki onlara: "Nasıl terk ederim ben, Üzerime bir borç, bir vazife kılınmış olan bu sevgiyi?"*

*Ben Muhammet'i severim, hem de yürekten, candan. Abbas'ı, Hamza'yı ve o Vasi'yi (Ali'yi) severim...*

*Ve Cafer'i... O ne hayırlı bir soydur. Cennetlerde rızıklanan bir şehit, bir muhacirdir o.*

*Onlar Peygamber'in amca oğulları, en yakınlarıdır. İnsanlar içinde bana en sevgili, en kıymetli olanlardır.*

*Eğer onları sevmek hidayetse ben ona çoktan erdim. Yok, eğer (sizin sandığınız gibi) sapkınlıksa bu, ben bu 'hatadan' razıyım!*

Benî Kuşeyr, şiirdeki son beyitte geçen فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ edatını kastederek "Ey Ebü'l-Esvet, *Eğer onları sevmek hidayetse...* söyleyerek bu konuda şüpheye düştün dediler. Ebü'l-Esvet ise onlara cevaben: "Siz Allah'ın şu sözünü işitmediniz mi? وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *"O halde ya biz veya siz, ikimizden biri doğru yolda, diğeri ise apaçık bir sapıklık içindedir."*[389] Bazı araştırmacılar bu olayı nahiv meselesi saysa da aslında bu teolojik/mantıksal bir savunmadır ve gramer inşasıyla doğrudan ilgili değildir.[390]

Dönemin dil anlayışının doğru okuma (irap) üzerine kurulu olduğunu gösteren bir diğer olay, Haccac-ı Zalim ile Yahya bin Yamer arasında geçmiştir.

Rivayete göre Haccac, Yahya bin Yamer'e sorar: "Minberde konuşurken benim dil hatası (lahn) yaptığımı duyuyor musun?" Yahya, "Emir bundan daha fasihtir" diyerek geçiştirmek istese de Haccac ısrar eder. Bunun üzerine Yahya: "Evet, Kur'an okurken bir harfte hata yapıyorsun" der. Haccac, "Hangi harf?" diye sorunca Yahya açıklar: "Tevbe suresi 24. ayette: قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ... diye başlayıp أَحَبَّ إِلَيْكُمْ kısmına gelince sen bunu merfu (أَحَبُّ) okuyorsun." Haccac: "Bu çok çirkin bir hata! Andolsun ki bir daha benden böyle bir hata duymayacaksın" der ve Yahya'yı Horasan'a sürgün eder.[391]

Buradaki dil kuralı şudur: أَحَبَّ kelimesi, ayetin başındaki كَانَ fiilinin haberi olduğu için üstün nasp ile okunmalıdır, Haccac ise onu ref okumuştur.

---

389 Sebe 34/24.
390 Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 73.
391 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 4/20.

Benzer düzeltmeleri diğer âlimlerde de görürüz: Örneğin Abdurrahman bin Hürmüz, Yahya bin Yamer'in Maide suresi 50. ayetteki ( أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ) حُكْمَ kelimesini merfu okumasını eleştirmiş, "Ben Arapçada böyle bir kullanım bilmiyorum" diyerek kelimenin أَفَحُكْمَ şeklinde mansup okunması gerektiğini savunmuştur. [392] Yine Yahya bin Yamer'in yanında iki kişi tartışırken biri "Bana kaçak (بيّاقا) bir köle sattı" dediğinde, Yahya ona "أبوقا deseydin senin aleyhine bir durum olmazdı" diyerek kelime düzeltmesi yapmıştır.[393]

Bir başka olayda, Halit el-Hazza, Nasr bin Asım'a İhlas suresini nasıl okuduğunu sorar. Nasr, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ derken أَحَدٌ kelimesini tenvinsiz okur. Halit, Urve bin Zübeyr'in tenvinli okuduğunu söyleyince Nasr, "O ne kötü söylemiş, zaten o kötülüğe ehildir" der. Halit bunu gidip Abdullah bin Ebu İshak'a anlatınca, o da ölene kadar Nasr'ın okuyuşunu benimser.[394]

Bu tabakadaki dilcilerin nahiv anlayışları, henüz tedvin edilmiş teorik eserlerden ziyade ayetlere yaklaşımları ve benimsedikleri kıraat veçheleri üzerinden okunabilir. Özellikle İbni Hürmüz, Yahya bin Yamer ve Nasr bin Asım gibi şahsiyetlerin tercihleri incelendiğinde, irabı manaya tabi kılma, kıyasın sınırlarını geniş tutma ve lehçe çeşitliliğini meşru görme gibi temel metodolojik ilkeler göze çarpar.

Bu görüşlerde ilk göze çarpan husus, onların istikra yönteminde derinleşmeleri ve yeni kıyaslara ulaşmalarıdır. Örneğin Yahya bin Yamer, أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ *"Yoksa onlar, hâlâ cahiliye hükmünü mü arzu ediyorlar?"*[395] ayetinde, حُكْمُ kelimesini müpteda kabul ederek merfu okur, يَبْغُونَ fiiline de bir meful takdir eder ve bu cümleyi müptedanın haberi sayardı. Abdurrahman bin Hürmüz ise ayeti, حُكْمَ kelimesini يَبْغُونَ fiilinin öne geçmiş mefulü sayarak nasp ile okumuş ve ref kıraati hakkında şöyle demiştir: "Arapçada أَفَحُكْمُ şeklinde bir kullanımı bilmiyorum."[396]

İbni Hürmüz'ün bu sözü, onun bu tür meselelerde "Arapçada şunu bilmiyorum..." diyebilecek yetkinlikte kapsamlı bir istikraya sahip olduğunu açıkça göstermektedir. O, sadece bununla kalmayıp Arapça terkipleri, lafzi karineleri ve bunlara eşlik eden irap alametlerini (ki bunlar sonradan amil olarak adlandırılmıştır) dakik bir şekilde bilmekteydi. Yahya bin Yamer'in mezhebi ise kıyas yönünden mesnetsiz değildir. Arap dilinde İbni

[392] *Sibeveyh İmâmü'n-Nuhât* (Âlemü'l-Kütüb, 2009), 139.
[393] İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 4/21.
[394] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 27.
[395] Maide 5/50.
[396] İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara*, 1/12.

Hürmüz'ün bilmediği yahut bilip de itibar etmediği, buna benzer kullanımlar mevcuttur. Nitekim Sibeveyh gibi âlimler bu yapıları ele almış, bunları şiir zarureti kabilinden sayarak nesir dilinde kullanımını kabih bulmuş ve buna dair hem manzum hem mensur şahitler getirmişlerdir. İmruülkays'ın şu beyti buna örnektir:[397]

فأَقْبَلْتُ زَحْفاً على الرُّكْبَتَيْنِ ... فَثَوْبُ نَسِيتُ وَثَوْبُ أَجُرُّ

*Dizlerim üzerinde sürünerek geldim. Elbisemden birini unuttum, diğerini ise sürüklüyordum.*

Beyitte ثَوْبٌ kelimesi müpteda olarak ref okunmuş, haber fiil cümlesi olmuştur.

İbni Hürmüz'ün dikkat çeken diğer bir kıraati, وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا "*Bir de dediler ki: "Şu hayvanların karınlarındaki yavrular (canlı olursa) sırf erkeklerimize aittir*."[398] ayetini, خَالِصَةً lafzını hâl kabul ederek nasp okumasıdır. Müteahhir âlimlere göre خَالِصَةٌ kelimesi مَا müptedasının haberiyken لِذُكُورِنَا ise خَالِصَةٌ kelimesine müteallıktır. İbni Hürmüz'e göreyse مَا müptedasının haberi لِذُكُورِنَا ifadesi, خَالِصَةً ise hâl olmak suretiyle kayd/fuzla'dır.[399]

İbni Hürmüz'ün nahiv yaklaşımını yansıtan diğer bir tercihi, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ *"Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman, vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir."*[400] ayetinde, شَهَادَةَ kelimesini mansup okumasıdır. Cumhurun kıraati ise شَهَادَةُ şeklinde merfudur.[401] Onun bu tercihinin sebebi muhtemelen ayetin siyakında bir emir manası hissetmesidir. Sanki şöyle bir takdir vardır: لِيُقِمْ شَهَادَةَ بَيْنِكُمْ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ *"Aranızdaki şahitliği, sizden adalet sahibi iki kişi ikame etsin/yerine getirsin."*[402]

Yahya bin Yamer, ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنُ وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ *"Sonra iyilik yapanlara nimeti tamamlamak, her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmete erdirmek için Musa'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik."*[403] ayetindeki أَحْسَنُ kelimesini merfu okuyarak, onu mahzuf bir müptedanın (هو) haberi

397 Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/85-86; Kazzaz, *Ma Yecuzü li'ş-Şair fi'z-Zarure (Darairü'ş-Şi'r)*, thk. Ramazan Abdüttevvap (Kuveyt: Darü'l-Arube, ts.), 166.

398 Enam 6/139.

399 İbni Cinni, *el-Muhteseb*, 1/342.

400 Maide 5/106.

401 İbni Cinni, *el-Muhteseb*, 1/342.

402 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 89.

403 Enam 6/154.

yapmıştır.[404] Ondan sonra gelen nahivciler bunu kıyas açısından zayıf bulmuşlardır. Zira İbni Yamer, bir karine olmadan ve kelamda onun yerine geçebilecek herhangi bir unsur bulunmadan ismimevsulün sılasını hazfetmiştir. Sibeveyh bu kıraatin zayıf olduğunu belirtmiş ancak Halil bin Ahmet'in bir Arap'tan benzer bir kullanıma sahip şu şiiri işittiğini de eklemiştir:[405]

مَا أَنَا بِالَّذِي قَائِلٌ لَكَ سُوءًا، وَمَا أَنَا بِالَّذِي قَائِلٌ لَكَ قَبِيحًا

*Ben sana kötü söz söyleyen o kimse değilim. Ve ben sana çirkin söz söyleyen o kimse değilim.*

Bu şiirde ismimevsul olan الَّذِي'den sonra gelen قَائِلٌ kelimesi mahzuf bir müptedanın haberi olarak merfu olmuştur. Dolayısıyla böyle bir kullanımın Arap dilinde mevcudiyeti aşikârdır. Rube bin el-Accac da (ö. 145/762) إِنَّ اللهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا *"Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez."*[406] ayetinde ismimevsul olan مَا'dan sonra gelen بَعُوضَةٌ kelimesini aynı şekilde merfu okuyarak الذي هُوَ بَعُوضَةٌ takdiriyle mahzuf bir müptedanın haberi saymıştır.[407]

Bu tabakadaki âlimlerin dile yaklaşımlarında ön plana çıkan diğer bir olgu, lehçe özellikleridir. Nitekim Yahya bin Yamer, وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا *"Biz onları on iki kabile hâlinde topluluklara ayırdık."*[408] ayetinde عَشْرَةَ kelimesindeki ش harfini kesre ile okumuştur ki bu Temim lehçesidir.[409] Yine هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا *"İşte ödediğimiz bedeller de bize geri verilmiş"*[410] ayetinde رُدَّتْ fiilinin ر harfini kesre ile okumuştur ki bu da Benî Dabbe lehçesidir.[411]

Bu dilcilerin kıraatinde, Arapçanın genişliğinden faydalanıldığı sıklıkla görülür. Onların nazarında kural, esnek bir yapıdadır. Kendilerinden sonraki dönemde olduğu gibi zorla dayatılan bir formda değildir. Bu olgu, Arap nahiv tarihinde açıkça görülür. Zira zaman ilerledikçe nahivciler, dil kurallarına daha sıkı sarılmıştır. Bu sebeple dil kuralları, Abdurrahman bin Hürmüz'de Sibeveyh'e göre daha geniş, Sibeveyh'te ise Müberred'e göre

404 Necmettin Nesefi, *et-Teysir fi (İlmi)t-Tefsir*, thk. Mahir Edib Habuş (İstanbul: Darü'l-Lübab li'd-Dirasat ve Tahkiku't-Türas, 2019), 6/259.
405 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/108.
406 Bakara 2/26.
407 İbnü'ş-Şeceri, *el-Emali*, thk. Mahmut Muhammet Tanahi (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1991), 1/112.
408 Araf 7/160.
409 İbni Cinni, *el-Muhteseb*, 1/374.
410 Yusuf 12/65.
411 İbni Cinni, *el-Muhteseb*, 1/374.

daha az kuralcı olmuştur. Ve bu silsile böyle devam eder. Bunun sebebi şudur: Eskiler, fasih Araplarla temas açısından daha yoğun bir ilişki içinde olduklarından dilin farklı kullanımlarına daha fazla rastlamışlardır. Ancak sonrakilerin bu fasih Araplara ulaşma imkânı kalmadığından kurallara sığınmaktan başka alternatifleri kalmamıştır. Ayrıca müteahhir dönem âlimleri, fıkıh ve kelam kültürlerine daha fazla dalmışlardı ki bu disiplinler daima kurallı olmayı ve kanun birliğini hedeflemiştir.[412] Bu bağlamda İbni Hürmüz'ün muhatap kipi olduğunda bile muzari fiile emir lamının dâhil olmasını kabul etmesi anlaşılabilir. Nitekim o, فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا *"Allah'ın ihsanıyla, rahmetiyle, yalnız bunlarla ferahlanıp sevinsinler."*[413] ayetini فَلْتَفْرَحُوا şeklinde kıraat etmiştir. Oysa müteahhir âlimler bunu reddetmiş ve zayıf addetmişlerdir.[414]

Zikredilen malumatlardan anlaşılacağı üzere bu tabakadakilerin tartışmaları, irap ve kıraat eksenli zihinsel dikkatlerden ibarettir. Bunlar, sistematik Arap nahvinin doğuşundan önceki hazırlık evresidir. Onların çalışmaları Kur'an kelimelerini, şahsi kültürlerini, duydukları şiirleri ve kıraatleri temel alan uygulamalı veya işlevsel bir dilbilgisidir.

Bu iki tabakanın özelliklerine bakıldığında karşımıza üç temel nitelik çıkmaktadır:[415]

Birincisi: Nahiv, bu dönemde diğer Arap ilimlerinin bir parçası olup onlardan müstakil bir disiplin değildi. Daha da önemlisi nahiv, henüz tasnif edilmiş ve baplara ayrılmış bir yapıya sahip değildi. Tasnif ve tanzim edilmemişti. Aksine aralarında bir birlik bulunmayan ve belirli bir yönelimin birleştirmediği, dağınık meseleler ve farklı mülahazalardan ibaretti.

İkincisi: Bu aşamada istikra süreci, Ebü'l-Esvet'in istikrasını aşmış ve genişlemiştir. Öyle ki bu dönem nahivcilerinden birinin "Arapçada şöyle bir kullanım bulamadım" diyebilmesi mümkün hâle gelmiştir. Buna ek olarak istinbat edilen kanunların sayısı artmış ve derinliği fazlalaşmıştır.

Ancak ıstılahi manasıyla kıyas henüz zuhur etmemiştir. Zira bir dilsel olguyu başka bir olguya kıyaslayan bir yaklaşıma rastlanılmamaktadır. Bunun sebebi şudur: Bu zaman diliminde nahiv, yaşayan Arap diline ve lehçelerine sıkı sıkıya yapışık kalmış, fıkıh ve kelam ilimlerindeki metodolojik çalışmaların etkisi henüz nahve nüfuz etmemiştir.

---

412 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 89.
413 Yunus 10/58.
414 Kemalettin Enbari, *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf* (Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/427.
415 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 89.

Üçüncüsü: Bu dönemin nahivcileri, dili katı kural ve kanunlarla sınırlandırmamış aksine dile bakışları esneklik ve genişlik üzerine kurulu olmuştur. Onlara göre her dilsel tezahür dikkate değerdir ve Kur'an'ın bu vecihlerle okunması mümkündür.

Bu durum şunu ifade eder: Henüz nahiv usulü ve ihticac kanunları, istikra ve istinbat sürecinde tam olarak yerini almamıştır. Bilakis her nahivcinin, bizzat Arapların kelamına ve şiirlerine başvurduğu kendine has usulleri olmuş ve onlara göre bütün lehçeler delil niteliği taşımıştır.

## 2.3.4. Basralı Üçüncü Tabaka Nahivciler

Nahiv ilminin doğuş sürecinde üçüncü tabakaya gelindiğinde dil çalışmalarının artık daha belirgin bir usul ve kaide zeminine oturmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu kuşağı, öncüllerinden ayıran en temel vasıf, nahvi sadece pratik bir koruma aracı olmaktan çıkarıp sınırları belirlenmiş müstakil bir ilim hâline getirme gayretleridir.

Birinci ve ikinci tabaka âlimleri (Ebü'l-Esvet ve öğrencileri), nahvi genellikle Kur'an'ı hatalı okumaktan koruyan bir kalkan ve Kur'an ilimlerinin bir alt şubesi olarak görüyorlardı. Onların yaklaşımı daha çok metni korumaya yönelik pratik çözümlerden ibaretti.

Ancak Ebü'l-Esvet'in talebelerinden el alan bu kuşak âlimlerle birlikte durum değişmeye başladı. Onlar, hocalarından devraldıkları mirası sistematize ederek nahvin teorik altyapısını kurmaya giriştiler. Böylece nahiv, Kur'an ilimlerinin gölgesinden çıkarak kendi kuralları, metodu ve terminolojisi olan bağımsız bir disiplin hüviyeti kazanmaya başladı.[416]

### 2.3.4.1. Ebu Nevfel Düeli

Ebu Nevfel'in ismi hakkında kaynaklarda ihtilaf bulunmakla birlikte en yaygın görüşe göre tam adı Muaviye bin Ömer bin Ebu Akreb'dir. Zübeydi onu "İbni Ebu Akreb" başlığı altında vermiştir.[417] Düeli, Bekrî, Kinani, Uraycî ve Tâî şeklinde nisbeleri vardır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda isminin Müslim bin Ebu Akreb, Amr bin Müslim bin Ebu Akreb veya Muaviye bin Müslim bin Amr bin Ebu Akreb olduğu yönünde farklı rivayetler de mevcuttur.[418]

---

416 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 76.

417 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 31.

418 Yusuf bin Abdurrahman Mizzi, *Tehzibü'l-Kemal fi Esmai'r-Rical*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980), 34/357.

Ebu Nevfel, ilim tahsilini sahabe neslinin önde gelen simalarından gerçekleştirmiştir. Abdullah bin Zübeyr, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Ömer bin Hattap ve Abdullah bin Amr bin el-Âs gibi Abadile'den ayrıca Hz. Ebubekir'in kızları Hz. Ayşe ve Esma binti Ebubekir gibi kadın sahabilerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden ilim tahsil eden ve rivayette bulunanlar arasında dönemin zirve isimleri yer alır. Başta meşhur dilci ve kıraat imamı Ebu Amr bin Ala olmak üzere, Şu'be bin Haccac, Esvet bin Şeyban, Abdülmelik bin Cüreyc ve Abdülmelik bin Umeyr onun tedrisatından geçen önemli şahsiyetlerdir.[419]

Ebu Nevfel, Arap dili ve nahiv ilminde derinleşmiş bir dilci olduğu kadar fıkıh ve âsâr ilminde de söz sahibi yetkin bir âlimdi. Onun bu çok yönlü ilmî kişiliğini ve meclisinin zenginliğini, talebesi Ebu Amr bin Ala şu anekdotla tasvir etmiştir: "Ben ve Şu'be bin el-Haccac, birlikte Ebu Nevfel'in meclisine giderdik. Şu'be ona fıkıh ve âsâr hakkında sorular sorar ben ise nahiv ve şiir hakkında sorular yöneltirdim. İlginçtir ki, ne Şu'be benim sorduğum (dilsel) meselelerden bir şey bilirdi, ne de ben Şu'be'nin sorduğu fıkhi meselelere vakıftım."[420]

Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, biyografi kaynakları onun hicri 111 ile 120 yılları arasındaki bir tarihte vefat ettiğini kaydetmişlerdir.

### 2.3.4.2. İbni Ebu İshak el-Hadrami

1) Adı ve Nisbesi: Tam adı Abdullah bin Ebî İshak Zeyd bin el-Haris el-Hadrami el-Basri'dir (ö. 117/735). Babasının künyesiyle (İbni Ebu İshak) meşhur olmuştur. Aslen Arap olmayıp Benî Abdüşşems bin Abdümenaf'ın müttefiki olan Âl-i Hadrami ailesinin azatlısıdır. Basra'nın en bilgini ve en akıllısı olarak nitelendirilmiştir. Aynı zamanda meşhur Basra karisi Yakup bin İshak el-Hadrami'nin dedesidir.[421]

İbni Ebu İshak hicri 29 yılında mevali bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Basra'da tahsilini yapmıştır. Meymun el-Akran'dan nahiv dersi aldığı bilinmektedir. Nahivde kıyası ilk defa kullanan, nahiv illetlerini ilk defa tespit etmeye çalışan odur. Yunus bin Habip'in onun hakkında söylemiş olduğu şu sözler meşhurdur: "O, ilimde denizle birdir. Onun ilmi

---

419 İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 12/260.

420 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/2407; Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*, 1/397.

421 Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 2/348.

nerede bugünkü insanların ilmi nerede. Şayet insanlar içerisinde onun zihnine sahip, onun gibi düşünen biri olsaydı elbette o insanların en bilgini olurdu."[422]

2) Doğumu ve Vefatı: Tarih ve tabakat kaynaklarında İbni Ebu İshak'ın doğum tarihine dair sarih bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durum doğdukları sırada tanınmayan ancak ilerleyen yaşlarda eserleri ve ilmî yönelimleriyle şöhret kazanan şahsiyetlerin biyografilerinde sıklıkla karşılaşılan bir olgudur. Zira bu tür şahsiyetlerin genellikle yalnızca vefat tarihleri ve yaşadıkları yıl sayısı kayıt altına alınmıştır.

Bununla birlikte kaynakların onun vefat tarihi ve ömür süresine dair sunduğu veriler ışığında, doğum tarihini takribi olarak tespit etmek mümkündür. Bu tespiti yapabilmek için öncelikle vefat tarihine ilişkin farklı rivayetlerin tahlil edilmesi gerekmektedir.

Kaynaklarda İbni Ebu İshak'ın vefat yılı hususunda muhtelif görüşler yer almakta olup bu rivayetler üç ana başlıkta toplanabilir:

a) Hicri 117 (M. 735) Görüşü: Klasik kaynakların önemli bir kısmı bu tarih üzerinde ittifak etmiştir. İbnü'l-Kıfti, İbni Ebu İshak'ın 117 yılında seksen sekiz yaşındayken vefat ettiğini ve cenaze namazını Basra Emiri Bilal bin Ebu Bürde'nin kıldırdığını belirtir. Ayrıca İbnü'l-Kıfti önemli bir ayrıntı olarak İbni Ebu İshak ile Katade bin Diame'nin aynı gün vefat ettiklerini, edebiyatçı ve eşrafın İbni Ebu İshak'ın, zahit ve abitlerin ise Katade'nin cenazesine iştirak ettiklerini nakleder.[423]

İbnü'l-Enbari, İbni Ebu İshak'ın çağdaşları Ebu Amr ve İsa bin Ömer'den önce Hişam bin Abdülmelik'in hilafeti devrinde, 117 yılında Basra'da vefat ettiğini kaydeder.[424] Zübeydi de vefat tarihini 117 olarak tescil etmiştir.[425]

b) Hicri 127 (M. 745) Görüşü: *Buğyetü'l-Vuat*, *el-Kâmil fi't-Tarih* ve *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* gibi eserlerin müellifleri, vefat tarihinin 127 olduğu görüşünde birleşmişlerdir.[426]

---

422 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 31-32.
423 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/107-108.
424 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 28.
425 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 33.
426 Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 2/349; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 292; Ebü'l-Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.), 1/208.

c) Hicri 129 (M. 747) Görüşü: Yukarıdaki ittifakların aksine Halife bin Hayyat, *Tehzibü't-Tehzib* adlı eserinde vefat tarihini hicri 129 olarak göstermiştir.[427]

Mevcut veriler ışığında, İbni Ebu İshak'ın vefat yılına dair rivayetlerin hicri 117 ile 129 yılları arasında değişkenlik gösterdiği ve kesin bir tarih üzerinde tam bir mutabakatın sağlanamadığı görülmektedir.

3) Tabakat Kitaplarındaki Sıralaması: Tabakat kaynaklarında İbni Ebu İshak'ın ilmi silsilesi ve hangi tabakaya mensup olduğu hususunda muhtelif görüşler serdedilmiştir.

Sirafi, nahiv ilminin kurucu silsilesini kronolojik olarak şu şekilde tasnif eder: Ebü'l-Esvet, Meymun el-Akran, Anbese el-Fil, İbni Ebu İshak.[428]

Zübeydi, onu İbni Ebu Akreb ile birlikte değerlendirerek müstakil bir sınıflandırmayla üçüncü tabakaya yerleştirmiştir.

İbnü'l-Kıfti, onu dördüncü tabakanın reisi olarak tayin etmiştir. O, bu tercihini, İbni Ebu İshak'ın kronolojik önceliğine dayandırarak şöyle gerekçelendirir: "O, kendi tabakasındaki Ebu Amr bin Ala, İsa bin Ömer ve Hammad bin Seleme gibi âlimlere kıyasla ilim tahsiline en erken başlayan ve vefatı en önce vuku bulandır. Tahsil dönemindeki bu tekaddümü sebebiyle, bir önceki kuşağın son temsilcileri olan Anbese ve Meymun ile teşrikimesai imkânı bulmuş, bu sebeple dördüncü tabakanın ilk sırasına yerleştirilmiştir."[429]

Nahiv tarihçilerinin İbni Ebu İshak'ı üçüncü veya dördüncü tabakada zikretmeleri arasındaki bu ihtilaf, dönemin eğitim yapısı ve tarih yazımıyla ilgili metodolojik sorunlara işaret etmektedir. Tabakat sıralamalarındaki bu çelişik duruma şu faktörler neden olmaktadır:

a) Tabakalar Arası Tedahül: Nesiller arasındaki sınırların kesin çizgilerle ayrılamaması.

b) Kronolojik Belirsizlik: Şahısların biyografik verilerinin dakik bir şekilde tahkik edilememesi.

c) Eğitim Sisteminin Esnekliği: O dönemde ilim tahsilinin tek bir kaynağa bağlı olmaması, bir talebenin akranlarından veya arkadaşlarının hocasından da istifade edebildiği esnek bir hoca-talebe ilişkisinin bulunması, kesin kategorizasyonu güçleştirmiştir.

---

427 Halife bin Hayyat, *Kitabü't-Tabakat*, 1/27.
428 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 20.
429 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/104.

İbni Ebu İshak'ın nahiv ilmindeki vukufiyeti, henüz dönemin üstatlarının ders halkalarına iştirak ettiği tahsil döneminde temayüz etmiştir. Meymun el-Akran'ın tedrisat silsilesinden geçerek yetişen İbni Ebu İshak, bu sürecin nihayetinde İbnü'l-Kıfti tarafından "Arapça ilimlerinde allâme"[430], İbnü'l-Enbari tarafından ise "Arapçanın kaimi (otoritesi)" olarak tavsif edilmiştir.[431]

4) İlmî Kişiliği: Onun ilmî derinliğini betimlemek sadedinde, Yunus bin Habip'in kendisine yöneltilen bir soruya verdiği şu cevap literatürde önemli bir yer tutar: "O ve deniz eşittir."[432] Bu teşbih ile onun ilminin ihatası ve derinliği kastedilmiştir. Sirafi ve Süyuti'nin rivayetlerinde ise bu ifade "O ve nahiv eşittir" varyantıyla nakledilmiştir.[433] Her iki rivayet de İbni Ebu İshak'ın genel olarak İslami ilimlerde özelde ise nahiv disiplininde sahip olduğu derin müktesebatı teyit etmektedir. Bu vasıfları, onu nahiv ilminin usul ve esaslarını tedvin eden kurucu kuşakla birlikte anılmaya ve çağdaşı olan âlimler arasında müstesna bir konuma yükseltmeye namzet kılmıştır.

Tüm bu veriler ışığında İbni Ebu İshak, "Basra ekolünün en bilgini ve en dirayetlisi" ünvanını hak etmektedir. Döneminin ilmî otoritesi olarak kabul edilen âlim hakkında, "Şayet şeref ve yücelik bir yolculuk olsaydı, varılacak nihai gaye o olurdu" şeklinde veciz ifadeler kullanılmıştır. Onun bu mertebeye ulaşmasındaki temel saik, sahip olduğu üstün zihinsel melekeler ve analitik düşünce yeteneğidir. Talebesi Yunus bin Habip, hocasının bu yönünü şu ifadelerle tahlil etmiştir: "Eğer diğer âlimlerde, İbni Ebu İshak'ın zekâsı, nüfuzu (kavrayışı) ve nazariyesi (bakış açısı) bulunsaydı, onlar da insanların en âlimi olurlardı."[434]

5) Nahiv Kitaplarında Yer Alan Görüşleri: Bu eserlerin başında nahivcilerin imamı Sibeveyh'in *el-Kitab*'ı gelmektedir. İbni Ebu İshak, bu eserde kendisine nahiv görüşü nispet edilen en eski otorite kabul edilir.

Sibeveyh, kitabının muhtelif bölümlerinde İbni Ebu İshak'tan rivayette bulunmuştur. Bu görüşleri şu şekilde tasnif edebiliriz:

---

430 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/106.
431 Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 27.
432 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 31.
433 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 21; Süyuti, *Buğyetü'l-Vuat*, 2/42.
434 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 32.

1. Sibeveyh, İbni Ebu İshak'ın şu beyti caiz gördüğünü, dil kurallarına uygun bulduğunu iddia etmiştir:[435]

إِيَّاكَ إِيَّاكَ الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ ... إِلَى الشَّرِّ دَعَّاءٌ وَالشَّرَّ جَالِبُ

*Sakın! Tartışmaktan aman ha sakın. Çünkü o, kötülüğe çağırır ve şerri (beraberinde) getirir.*

Sibeveyh, İbni Ebu İshak'ın burada sanki إِيَّاكَ dedikten sonra gizli bir fiil takdir ederek اتَّقِ المِرَاءَ gibi bir şey düşündüğünü belirtmiştir.

2. Sibeveyh'in Halil bin Ahmet'ten naklettiği üzere, İbni Ebu İshak'ın مَرَرْتُ بِهِ الْمِسْكِينِ terkibinde, ifadeye terahhum manası kazandırmak maksadıyla bedel irabını tatbik ettiğini belirtmiştir. İbni Ebu İshak'ın bu bağlamdaki bedel yaklaşımı, مَرَرْتُ بِهِ أَخِيكَörneğindeki nahiv kurgusuyla paralellik arz etmektedir.

Halil bin Ahmet, meseleyi tafsilatlandırarak şu açıklamayı getirmiştir: Arzu edildiği takdirde bu terkip, kat' (önceki ögeden koparma) prensibi uyarınca merfu okunarak مَرَرْتُ بِهِ الْبَائِسُ şeklinde de ifade edilebilir. Bu vecihte ibare, istinaf (yeni bir başlangıç) cümlesi hükmünde olur. Şöyle ki مَرَرْتُ بِهِ الْمِسْكِينُ denildiğinde, mahzuf bir müpteda takdir edilerek cümlenin aslı هُوَ الْمِسْكِينُ şeklinde tevil edilir. Benzer bir takdir, muhatap zamiri üzerinden وَأَنْتَ الْبَائِسُ ifadesi için de geçerlidir. Binaenaleyh, mahzuf müptedaya hamledilmek suretiyle ibarenin مَرَرْتُ بِهِ الْمِسْكِينُ şeklinde merfu okunması nahiv kaidelerine uygundur.[436]

Sibeveyh, Yunus bin Habip'in bu konudaki muhalif görüşünü ise şöyle aktarır:[437]

> Yunus ise terahhum kastı taşıyan bu tür terkiplerde zamiri gizleyip kelimeyi merfu okumanın caiz olmadığını savunmuştur. Ona göre irap, öncesindeki amile tam bir uygunluk göstermelidir. Yunus'un kıyasına göre şayet ضَرَبْتُهُ denirse, mefule atıfla ancak mansup olarak الْمِسْكِينَ denilebilir. Şayet ضَرَبَانِي denirse, yine fiili faile hamlederek الْمِسْكِينَانِ denilebilir. Aynı mantıkla مَرَرْتُ بِهِ الْمِسْكِينِ örneğinde de ref ref'e, cer cerre, nasp nasba hamledilmelidir. Yunus, Halil ve İbni Ebu İshak'ın benimsediği ref vechinin yani kat' uygulamasının hatalı olduğunu iddia etmektedir. Oysa bu görüş Halil ve İbni Ebu İshak'ın sahih kabul ettiği görüştür.

435 Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/279.
436 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/76.
437 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/76-77.

3. Sibeveyh, Ferezdak'a ait olan şu şiirle ilgili aşağıdaki açıklamaları yapmıştır:

مَا بِالْمَدِينَةِ دَارٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ دَارُ الْخَلِيفَةِ إِلَّا دَارُ مَرْوَانِ

*Medine'de tek bir evden başkası yoktur... Halifenin evi ki o da Mervan'ın evinden başkası değildir.*

"Bazıları buradaki غَيْرُ kelimesi مِثْلُ hükmünde gibi değerlendirerek sıfat yapmak suretiyle merfu okudular. Biri onu sıfat değil de istisna hükmünde tutarsa, ikisinden birini (غَيْرُ veya وَاحِدَةٍ) nasp okumaktan başka çaresi yoktur. Bu da İbni Ebu İshak'ın görüşüdür.[438]

4. Sibeveyh, يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ "*O zaman: "Ah ne olurdu, dünyaya bir daha geri döndürülsek de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasak, müminlerden olsak!" diye hayıflanırlar!*"[439] ayetinde نُكَذِّبَ fiilini "İbni Ebu İshak nasp ile okurdu." demiştir.[440]

Medine ehli ve Kisai, يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ayetini fiillerin tamamını ref kılarak okumuşlardır. Ebu Cafer, Ebu Amr'dan da rivayetin bu şekilde olduğunu, ayrıca ondan وَلا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا kısmının idgam ile okunduğunun da rivayet edildiğini belirtmiştir. Buna karşılık Kûfeliler, İsa bin Ömer ve İbni Ebu İshak يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَلا نُكَذِّبَ ibaresini nasp ile okumuş olup وَنَكُون kelimesini de ona uydurmuşlardır. Ref ile olan ilk kıraat, cümlenin kendinden önceki kısımdan kopuk olması esasına dayanır ki bu Sibeveyh'in görüşüdür. Nasp okuyuşu ise (نُكَذِّبَ), ifadenin temenni cevabı olması sebebiyledir.[441]

5. Sibeveyh, "nekre, elif-lam, izafet ve alem olmakla marifeleşir. Bir kelime, tıpkı nekrenin marifeye dönüşmesi gibi tenis ile de ihtisas kazanarak tezkirden çıkar." dedikten sonra bu düşünceden hareketle o, "Zeyd" veya "Amr gibi müzekker isimlerin bir kadına alem olarak verilmesi durumunda, İbni Ebu İshak ve Ebu Amr bin Ala'nın görüşleri doğrultusunda bu kelimelerin gayrimunsarıf sayılması gerektiğini savunmuştur. Zira müsemmanın cinsiyeti lafza baskın gelerek alemiyet ve manevi tenis illetlerini oluşturmaktadır.[442]

6. Sibeveyh, munfasıl konumdaki iki harfin (birincisi kelimenin sonunda ikincisi diğer kelimenin başına bulunan aynı harf) birleşmesi durumunda

438 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/341.
439 Enam 6/27.
440 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/44.
441 Nehhâs, *İʿrâbü'l-Kurʾan*, 2/7.
442 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/242.

daima beyanın (idgam yapılmadan ayrı okunması) esas olması ilkesinden hareketle, أَقْرِئُ أَبَاكَ ve قَرَأَ أَبُوكَ misali terkiplerde idgamın vaki olmadığını, zira beyan üzere okunması caiz olan bir yapıyı idgamlıymış gibi okumanın fasih dilde yer bulmadığını savunur. Arapların kullanımının yanı sıra Halil ve Yunus'un görüşlerinin de bu yönde olduğunu vurgulamakla birlikte, İbni Ebu İshak ve beraberindeki zümrenin benimsediği ve iki hemzenin de tahkik (idgam) edildiği uygulamanın, her ne kadar bazı Araplarda tesadüf edilse de kötü bir kullanım olmaktan öteye geçemeyeceğini belirtir.[443] Binaenaleyh, mezkûr şahısların kavline göre burada idgam caiz sayılsa dahi yine de kabul görmeyen bir durum olarak kalır.

7. Sibeveyh, imale konusunu, harflerin dönüşümleri ve kökenleri bağlamında detaylı bir tahlile tabi tutmaktadır. O, dildeki vav harfinin zayıflaması durumunda ya sesine dönüşmesi ilkesinden hareketle, dört harf ve üzeri isimlerde köken vav'lı olsa dahi kelime yapısının uzamasıyla sesin ya karakterine büründüğünü, bu sebeple imalenin bu tür kelimelerde istikrar kazandığını belirtir. Buna ek olarak حُبْلَى ve مِعْزَى örneklerinde görüldüğü üzere, kelime sonunda tenis veya başka bir amaçla bulunan zait eliflerin, tesniye veya fiil türetimlerinde ya'ya dönüşmeleri hasebiyle, asla vav kökenli olmayan رَمَى elifi mesabesinde değerlendirildiğini ve imaleye elverişli hâle geldiğini ifade eder. Ancak Benî Temim gibi bazı kabilelerin bu kuralı uygulamayıp fetha üzere kaldıklarını da not düşer. Orta harfi aynü'l-fiil illetli olan fiillerde ise Sibeveyh, imalenin cevazını ilk harfin kesre olması şartına bağlar. Buna karşılık, خَافَ, طَابَ ve هَابَ örneklerinde olduğu gibi fiilin ilk harfi kesreli olmayan fiillerde, sesi imaleye meylettirecek bir kesre bulunmadığı için imalenin imkânsız olduğunu vurgular. Ancak İbni Ebu İshak'ın Kuseyir Azze'den صَارَ lafzını (istisnai bir kullanım olarak) imaleli işittiğine dair nakle de yer vererek böylesi bir kullanımın mevcudiyetine de işaret eder.[444]

İbni Ebu İshak'ın görüşlerinin *el-Kitab*'da bu denli yer bulması, bu görüşlerin nahiv ilminde ne denli ağırlığı olan kurallar teşkil ettiğinin açık bir göstergesidir. Sibeveyh gibi bir otorite, devrinin nahiv devlerinin görüşlerini kitabının iki kapağı arasına sığdırırken onu ihmal etmemiştir.

İbni Ebu İshak'ın nahiv anlayışı ve eleştirel karakteri, döneminin otoriteleri ve şairleriyle girdiği münasebetler üzerinden incelendiğinde onun dil kurallarını şairin otoritesinden üstün tutan tavizsiz bir tutum sergilediği

443 Sibeveyh, *el-Kitab*, 4/443.
444 Sibeveyh, *el-Kitab*, 4/121.

görülür. Hişam bin Abdülmelik döneminde Bilal bin Ebu Bürde'nin meclisinde Ebu Amr bin Ala ile girdiği "hemze" tartışmasında muhatabına galip gelmesi ve Ebu Amr'ı bu konuda daha derin araştırmalara sevk etmesi, onun meselelere vukufiyetini gösteren önemli bir karinedir. Ancak İbni Ebu İshak'ın asıl ayırıcı vasfı, dildeki şaz kullanımlara karşı geliştirdiği tavırdır. Bu tavır, dönemin ünlü şairi Ferezdak ile yaşadığı polemikte görülür.

İbni Ebu İshak'ın şiirlerindeki dil hatalarını sürekli eleştirmesinden rahatsız olan Ferezdak, onu hicvetmek maksadıyla şu beyti nazmetmiştir:

فَلَو كَانَ عبد الله مولى هجوته ... ولكنَ عبد اللهِ مولى مَوَالِيَا

*Eğer Abdullah (gerçek) bir mevla (azatlı) olsaydı onu hicvederdim... Lakin Abdullah, mevlaların bile mevlasıdır.*

Şair, bu dizelerde İbni Ebu İshak'ı sosyal statüsü üzerinden aşağılamaya çalışırken İbni Ebu İshak kendisine yöneltilen bu hakarete hissi bir tepki vermemiş aksine eleştiriyi yine gramer zeminine çekmiştir. Onun, beyitteki مَوَالِيَا kelimesini işittiğinde "O, bu hususta da hata etmiştir. Doğrusu مَوْلَى مَوَالٍ şeklinde olmalıydı" diyerek cevap vermiştir.[445]

Zira Ebu Amr, Halil ve Sibeveyh gibi sonraki dönem otoriteleri, şairin vezni tutturmak için kelime sonuna fazladan bir ya eklemesini veya tenvini düşürüp fetha ile okumasını zaruret-i şiir (şiirsel zorunluluk) kapsamında değerlendirirken İbni Ebu İshak, şiir zaruretini dahi kıyasa aykırı bulmuş ve reddetmiştir. Bu durum onun nahiv usulünde, kuralların duyulduğu gibi değil olması gerektiği gibi işletilmesi ilkesini, şairin dokunulmazlığına dahi tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İbni Ebu İshak, Kur'an dilinin muhafazası ve gramer yapısının sistemleştirilmesi sürecinde öncü bir rol üstlenmiştir. Onun nahiv ilmine katkıları, pratik uygulamalardan teorik kaidelere geçiş sürecini temsil eden çok yönlü ve zengin bir muhtevaya sahiptir. Mamer bin Müsenna'ya göre İbni Ebu İshak, Ebü'l-Esvet, Meymun el-Akran ve Anbese el-Fil ile birlikte nahvi kuran dördüncü kişidir.[446]

Öğrencisi Yunus bin Habip'e nahiv kurallarını toplayıp sistemli hâle getirmesi için tavsiyelerde bulunmuştur. Nahvin dile dair ilimler arasında müstakil bir ilme dönüşmesinde pay sahibidir. Kaynaklar İbni Ebu İshak'ın

445 Tenuhi, *Tarihu'l-Ulemai'n-Nahviyyin*, 154.
446 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 19.

hemzeyle ilgili olarak tutturduğu notların bir kitap hâline getirildiğini aktarmaktadır.[447]

### 2.3.5. Basralı Dördüncü Tabaka Dilciler

Basra nahiv ekolünün dördüncü tabakası, nahiv ilminin teşekkül ve hazırlık evresinden metodolojik bir disiplin hâline dönüşüm sürecine geçişi simgeleyen stratejik bir merhaleyi teşkil etmektedir. İbni Ebu İshak (üçüncü tabaka) ile ivme kazanan kurallaştırma faaliyeti, bu tabakanın iki mümtaz siması olan İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala'nın çalışmalarıyla gelişmeye devam etmiş, böylece Halil bin Ahmet ve Sibeveyh tarafından temsil edilecek olan "Altın Çağ"ın entelektüel zemini inşa edilmiştir. Nitekim ilerleyen bölümlerde tafsilatıyla ele alınacağı üzere, Sibeveyh'in *el-Kitab* adlı eseri, İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala'ya ait çok sayıda görüş, tercih ve tahlili ihtiva etmektedir. Bu hakikat, söz konusu tabakanın, nahiv ilminin tedvin edilerek sistematik bir yapıya kavuştuğu müteakip dönem için en temel teorik besleyici ve hazırlayıcı unsur olduğunu kanıtlar niteliktedir.

#### 2.3.5.1. İsa bin Ömer es-Sekafi el-Basri en-Nahvî (ö. 149/766)

Muhtemelen Basra'da doğmuştur. Halit bin Velit'in azatlı kölesidir. Basra'da Sakif kabilesi içinde yaşadığı için "Sekafi" nisbesiyle anılır. İbni Ebu İshak'tan ders almıştır.[448] Bazı kaynaklar onun Ebu Amr bin Ala'nın hocası bazıları ise talebesi olduğunu aktarırlar. Ayrıca Halil bin Ahmet, Hammad bin Seleme, Kutrub, Ebu Ubeyde et-Teymî, Asmai ve Sibeveyh gibi dil âlimleri ondan ders almışlarıdır.[449]

İsa bin Ömer'in nahiv ilmine dair yetmişten fazla eser kaleme aldığı aktarılmaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda yalnızca ona ait olan *el-Cami'* ve *el-İkmal* adlı iki kitabın ismi geçmektedir. Halil bin Ahmet şu beytinde bu iki kitaba işaret ederek onları övmüştür:[450]

بَطَلَ النَحْوُ جَمِيعاً كُلُّهُ ... غَيْرَ ما أَحْدِثَ عِيسَى بْنُ عُمَرَ

ذَاكَ الكَمَالُ وهذا جَامِعٌ ... فَهُما للنَّاسِ شَمْسٌ وَقَمَرٌ

*Nahiv tamamen yok olmuştur. İsa bin Ömer'in ortaya koydukları dışında. İşte el-İkmal ve el-Cami'. Bu ikisi insanlar için güneş ve kamer.*

---

447 Hulusi Kılıç, "İbni Ebu İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435.

448 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 40.

449 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 25.

450 İbnü'l-Enbari, *Kitabü İzahi'l-Vakf ve'l-İbtida*, 1/44.

Tarihî kaynaklardaki bazı rivayetler, Sibeveyh'in *el-Kitab* adlı eserinin esasen İsa bin Ömer'in *el-Cami'*inin sistematize edilip Halil bin Ahmet ve diğer otoritelerin görüşleriyle zenginleştirilmesi suretiyle meydana getirildiğini öne sürmektedir.

Bu bağlamda nakledilen bir rivayete göre Sibeveyh, İsa bin Ömer'den ayrılıp Halil bin Ahmet'in ders halkasına intisap ettiğinde, Halil kendisine selefinin eserlerini sormuştur. Sibeveyh ise İsa bin Ömer'in yetmişi aşkın eser telif ettiğini ancak bir koleksiyoncuda bulunan bu külliyatın uğradığı bir felaket sonucu büyük oranda yok olduğunu belirtmiştir. Sibeveyh, bu mirastan geriye Fars bölgesindeki *el-İkmal* ile bizzat üzerinde çalıştığı ve anlaşılması güç kısımlarını Halil'e danıştığı *el-Cami'*in kaldığını ifade etmiştir. Bu açıklama üzerine müteessir olan Halil bin Ahmet, İsa bin Ömer'e rahmet dileyerek onun ilmî yetkinliğini öven meşhur bu şiirini inşat etmiştir.[451]

*el-Cami'* ve *el-İkmal* adlı bu iki eser her ne kadar isim olarak kaynaklarda zikredilse de yazılı olarak bize ulaşmamışlarıdır.[452]

İbni Ömer, kıraat ve nahiv ilmini İbni Ebu İshak, İbni Kesir ve İbni Muhaysin'den tahsil etmiştir. Kendisinden ilim alanlar arasında Asmai, Halil bin Ahmet ve Şüca el-Belhî gibi isimler vardır. Ayrıca Sibeveyh de onun meclislerinde bulunmuş ve kendisinden istifade etmiştir.

Basra dil mektebinin kurucu isimlerinden olan İsa bin Ömer, gramer kurallarına sıkı sıkıya bağlılığı, Arapların fasih konuşmalarını derlemedeki titizliği ve kendine has üslubuyla tanınmaktadır. Kaynaklarda onun hakkında aktarılan rivayetler, ilmî kişiliğini, çağdaşlarıyla olan münasebetlerini ve yaşadığı mihnetleri detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

İsa bin Ömer, yerleşik gramer kurallarına aykırı kullanımları sebebiyle Arapları ve şairleri eleştirmekten çekinmemiştir. Nitekim o, meşhur şair Nabiga Zübyani'nin şu beytinde hata yaptığını belirtmiştir:

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرَتْنِي ضَئِيلَةٌ ... مِنَ الرُّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعُ

*Geceyi, sanki benekli yılanlardan ince bir yılan beni sokmuş da dişlerindeki zehir işliyormuş/öldürücüymüş gibi geçirdim.*

İsa bin Ömer'e göre beytin sonundaki kelime merfu (نَاقِعُ) değil السُّمُّ نَاقِعًا şeklinde mansup olmalıydı. Kelime tercihlerinde ise السُّمّ ve الشُّهد kelimelerini

451 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/347.
452 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 26.

س ve ش harflerinin zammesiyle okumayı tercih ederdi ki bu, "Ulyâ" (Necid) lehçesidir.[453]

İsa bin Ömer'in Kur'an kıraatinde, nahivcilerin genel kabulüne ve karilerin (kıraat imamları) icmasına aykırı düşen şaz tercihleri bulunmaktaydı.

هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ ayetindeki[454] أَطْهَرَ kelimesini fethalı okumuştur. Bu, tüm nahivcilerin ve karilerin görüşüne aykırıdır. Çağdaşı Ebu Amr bin Ala bu kıraati reddederek ona şöyle sormuştur: "Peki, ... هم ،هؤلاء بَنيّ 'Bunlar benim oğullarımdır…' dedikten sonra nasıl dersin?" İsa bin Ömer: عِشْرِينَ رَجُلًا diyerek yine mansup cevap vermiştir. Ebu Amr ise bunu kabul etmemiştir.[455] Ebu Amr aslında burada onun أَطْهرُ demesini beklemekteydi. Zira هم müptedasının haberi bu şekilde gelmelidir. Ancak İsa bin Ömer عِشْرُونَ demek yerine عِشْرِينَ diyerek aslında أَطْهَرَ kelimesinin onun gibi muhtemelen hâl veya temyiz olmak üzere mansup olduğunu söylemeye çalışmıştır.

İsa bin Ömer ve Ebu Amr, يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ayetinde[456] الطَّيْرَ kelimesini nasp ile okuma konusunda ittifak etmişler, ancak irap tevilinde ihtilaf etmişlerdir. İsa bin Ömer şöyle demiştir: "الطَّيْرَ kelimesi nida üzerine matuftur. Tıpkı يا زيد والحارثَ (Ey Zeyd ve Haris) demen gibidir. Ancak الطَّيْرَ kelimesindeki ال'dan dolayı ويا الْحارثَ denilmesi mümkün olmamıştır.[457]" Ebu Amr ise şöyle demiştir: "Eğer nida üzerine matuf olsaydı merfu olması gerekirdi. Lakin bu, gizli bir fiilin mefulüdür. Yani وسخَّرنا الطير (kuşları da boyun eğdirdik/tesbih ettirdik) takdirindedir. Nitekim bunun hemen devamında ولسليمان الريحَ (Süleyman'a da rüzgârı...) buyurulmuştur. Burada da الريحَ kelimesi mahzuf سخَّرنا fiilinin mefulüdür."[458]

İsa bin Ömer, konuşmalarında ve kıraatinde ta'kir denilen, kelimelerin en garip ve alışılmadık olanlarını kullanma alışkanlığına sahipti. Onun bu özelliğini ve yaşadığı bir işkence hadisesini birleştiren şu rivayet meşhurdur: Vali Ömer bin Hübeyre (veya bir başka rivayette Yusuf bin Ömer)

---

453 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.
454 Hud 11/78.
455 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.
456 Sebe 34/10.
457 Geridede değinildiği gibi nida nekre isimlere marifelik kazandırdığı için nekreye marifelik kazandıran diğer bir kullanım olan ال takısına ihtiyaç kalmaz. Zira nekre isme onu marife edecek olan iki özellik aynı anda bitişmez. Bundan dolayı يا الرجل denilmez. Bunun yerine يا أيها الرجل denir. Ebu Hayyan Endülüsi, *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammet (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998), 4/2193.
458 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.

tarafından cezalandırılıp dövüldüğünde şöyle demiştir: وَاللَّهِ إِنْ كَانَتْ إِلَّا أُثَيَّابًا فِي أُسَيْفَاطٍ، قَبَضَهَا عَشَّارُوكَ (Vallahi onlar ancak küçücük sepetlerdeki küçücük elbiselerdi, senin vergi memurların onlara el koydu.) Burada "elbiseler" ve "sepetler" kelimelerini أُثَيَّابًا ve أُسَيْفَاطٍ şeklinde tasgir vezninde ve garip bir formda kullanmıştır.[459]

Ebu Hatim, Asmai'den naklen, İsa'nın hiçbir durumda irabı terk etmediğini belirtir. Asmai olayı şöyle detaylandırır: "İbni Hübeyre, bazı memurların İsa bin Ömer'e emanet mal bıraktığı ithamıyla onu suçladı. Onu bağlatıp yaklaşık bin kırbaç vurdurdu. Vururken 'Yanında ne var?' diye soruyor, İsa ise her defasında "والله ما كانت إلا أثيابا في أسيفاط، قبضها عشاروك" diyordu. İbni Hübeyre onun bu ince ve ağdalı ses tonu ve üslubu karşısında, "Sen ne içten pazarlıklı/kurnaz birisin" dedi. Asmai, İsa'yı daha sonra gördüğünde, ellerinde kelepçelerin, sırtında ise kırbaçların izinin kaldığını aktarmıştır.[460]

Hasan bin Kahtabe, Medinetüsselam'a geldiğinde Kisai, Asmai ve İsa bin Ömer'i bir araya getirmiştir. Bu ortamda, Kisai, İsa bin Ömer'e مَا هَمُّكَ أَهَمَّكَ kullanımındaki dil meselesini sormuştur: İsa, gramer kurallarına göre kıyas yaparak "Şöyle de caizdir, böyle de caizdir." diye açıklamaya başlayınca Kisai sözünü kesmiş ve: "Allah sana afiyet versin, ben Arapların kelamını (kullanımını) istiyorum. Senin getirdiğin bu şeyler Arapların kelamı değildir" demiştir. Sa'leb bu olayı yorumlarken şöyle der: "Aslında bu meselede kimse hata yapmaz (gramatik olarak hepsi doğrudur). Ancak Kisai, İsa'dan Arapların kullandığı o spesifik lafzı, deyimleşmiş hâlini istemiştir."[461]

Ebu Ubeyde, İsa bin Ömer'in şu sözünü aktarır: "Gençliğimde geceleri oturur ilim yazardım. Öyle ki uzun süre oturmaktan kuşağım ortadan kopardı."[462]

Ebü'l-Hasen'in, Ebü'l-Kasım Ubeydullah bin Muhammet el-Yezidi ve amcası kanalıyla aktardığı şu rivayet, Basra dil ekolünün saha araştırmasına verdiği önemi göstermesi açısından mühimdir:

İsa bin Ömer, Ebu Amr bin Ala'nın yanına gelerek sordu: "Ey Ebu Amr! Senin cevaz verdiğin bana ulaşan şey nedir?" Ebu Amr: "Nedir o?" İsa: "Duyduğuma göre sen, لَيْسَ الطِّيبُ إِلَّا الْمِسْكُ (Güzel koku ancak misktir)

459 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 3/487-488.
460 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 42.
461 Zeccaci, *Mecalisü'l-Ulema*, 114.
462 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 42.

cümlesinde الْمِسْكُ kelimesini لَيْسَ'nin haberi olmasına rağmen ref ile okumaya cevaz veriyormuşsun." Ebu Amr şöyle cevap verdi: "Ey Ebu Ömer! İnsanlar gece yol alırken (ilerlerken) sen uyudun! Yeryüzünde hiçbir Hicazlı yoktur ki bunu nasp etmesin ve yeryüzünde hiçbir Temimli yoktur ki bunu refetmesin." Ardından Ebu Amr, (öğrencileri) Yahya ve Halef el-Ahmer'i çağırarak şöyle dedi: "Gidin Ebü'l-Mehdî'ye ve ona ref okumasını telkin edin, o (Hicazlı olduğu için) ref okumayacaktır. Sonra el-Munteci' et-Temimî'ye gidin ve ona nasp okumasını telkin edin, o da (Temimli olduğu için) nasp okumayacaktır."

Halef el-Ahmer olayın devamını şöyle anlatır: Ben ve Yahya, Ebü'l-Mehdî'ye gittik. Namaz kılıyordu ve üzerinde cinlerden bir araz vardı (cin musallatı/delilik belirtisi). Namazda şöyle diyordu: اخْسَأْنَانِّ عَنِّي (Benden defolun/uzaklaşın!). Namazı bitirip bize dönünce "Derdiniz ne?" dedi. "Sana Arapların kelamından sormaya geldik" dedik. "Sorun" dedi. Halef sordu: "Şöyle mi dersin: (لَيْسَ الطِّيبُ إِلَّا الْمِسْكُ) (ref ile)?" Ebü'l-Mehdî öfkelendi: "Bu yaşta bana yalan söylememi mi emrediyorsunuz! Peki safran (el-Câdî) nerede? Şu nerede, bu nerede? (Yani lafı, güzel koku sadece misk değildir demeye getirdi)." Halef bu kez: "Şöyle mi dersin: (لَيْسَ الشَّرَابُ إِلَّا الْعَسَلُ)? dedi. Ebü'l-Mehdî: "Peki Sudân-ı Hacer (bir çeşit hurmadan yapılan içecek) ne olacak? Umman'da şu hurmadan başka şarap yoktur."

Halef, "Onun bu tavrını görünce içeriği tartışılmaz bir cümle kurdum ve dedim ki: 'لَيْسَ مِلَاكُ الْأَمْرِ إِلَّا طَاعَةُ اللَّهِ وَالْعَمَلُ بِهَا' (İşin özü/temeli ancak Allah'a itaat ve onunla amel etmektir) Bunu ref ile (طَاعَةُ) söyledim. Ebü'l-Mehdî: "Bu, şüphe olmayan bir sözdür" dedi ve cümleyi طَاعَةَ اللَّهِ şeklinde nasp ile tekrarladı. Ben tekrar ref ile söyledim. O da dedi ki: "Bu ne benim ne de kavmimin lehçesidir." Biz ondan duyduklarımızı kaydettik. Sonra dedi ki: "Etrafımdaki şu yabancıların (acemlerin) bozuk dillerini duyduğumda söylediğim şiiri size okuyayım mı?" "Evet" dedik. Şöyle okudu:

يَقُولُونَ لِي: "شَنْبِذْ"، وَلَسْتُ مُشَنْبِذًا ... طَوَالَ اللَّيَالِي أَوْ يَزُولَ ثَبِيرُ

وَلَا قَائِلًا "زُودا" لأُعْجِلَ صَاحِبِي ... وَ"بِسْتَان" فِي صَدْرِي عَلَيَّ كَبِيرُ

وَلَا تَارِكًا لَحْنِي لِأُحْسِنَ لَحْنَهم ... وَلَوْ دَارَ صَرْفُ الدَّهْرِ حَيْثُ يَدُورُ

*Bana "Şenbiz" (Farsça bir ifade) diyorlar, ben "Şenbiz" diyecek değilim. Geceler uzayıp gitse veya Sebîr dağı yerinden oynasa bile.*

*Arkadaşımı acele ettirmek için "زُودا" (Çabuk ol) diyen biri de değilim. Ve بِسْتَان (Bostan) kelimesi benim kalbime çok ağır gelir.*

*Onların dilini güzel konuşacağım diye kendi dilimi terk edecek değilim. Zamanın çarkı nereye dönerse dönsün.*

Halef devamla der ki: Bu beyitleri yazdık, sonra Temimli olan el-Munteci'e gittik. Aklı başında bir adamdı. Halef ona لَيْسَ الطِّيبُ إِلَّا الْمِسْكُ cümlesini okudu, o bunu refetti (الْمِسْكُ). Ona nasp okumasını telkin ettik, çok uğraştık ama nasp okumadı, ref okumakta diretti. Bunun üzerine Ebu Amr'a döndük ve durumu bildirdik. İsa bin Ömer hâlâ onun yanındaydı, ayrılmamıştı. Neticeyi duyunca İsa bin Ömer parmağındaki yüzüğü çıkardı ve Ebu Amr'a: "Bu yüzük senindir. Vallahi sen bu ilminle insanlara üstün geldin." dedi.[463]

Yine Asmai'den gelen başka bir rivayete göre: İsa bin Ömer bir gün Ebu Amr'ın yanına gelmiş ve başından geçen şu olayı anlatmıştır:

مَرَرْتُ بِقَنْطَرَةِ قُرَّةَ، فَلَقِيَنِي بَعِيرَانِ مَقْرُونَانِ فِي قَرَنٍ، فَمَا شَعَرْتُ شَعْرَةً حَتَّى وَقَعَ قِرَانُهُمَا فِي عُنُقِي، فَلُبِجَ بِي، فَافْرَنْقَعَ عَنِّي وَالنَّاسُ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.

"Kurra köprüsünden geçiyordum. Bir iple boynuzlarından bağlanmış iki eşek ile karşılaştım. Ne olduğunu anlamadan ipleri boynuma geçti. Ve beni yere çaldı. Sonra benden ayrılıp gittiler. İnsanlar da ayakta bakıyorlardı." Asmai, Ebu Amr'ın, onun bu fesahati karşısında neredeyse öfkeden/kıskançlıktan çatlayacağını belirtmiştir.[464]

Ali bin Muhammet el-Haşimî, babasından nakleder: Halit bin Abdullah'ın (eski vali) dostlarından biri, felaket zamanında İsa bin Ömer'e bir emanet (para) bırakmıştı. Bu durum yeni Vali Yusuf bin Ömer'e ihbar edildi. Vali, Basra'daki görevlisine İsa'nın zincirlenerek kendisine getirilmesini emretti. Demirci gelip İsa'yı zincirlerken vali (alaycı bir tavırla): "Korkma! Emir seni sadece çocuğunu eğitmen için istiyor" dedi. İsa ise ona: فما بال القيد إذًا! "O hâlde bu zincirler neyin nesi?" dedi. Bu söz Basra'da darbımesel oldu. Yusuf bin Ömer'in huzuruna çıkarıldığında emaneti inkâr etti. Kırbaçlanması emredildi. Kırbacın acısını hissedince feryat ederek: أيها الأمير، إنما كانت أثْيَابًا في أسَيْفَاط "Ey Emir! Onlar ancak useyfâttaki useyyâbtı..." dedi. Bunun üzerine dayak durduruldu, emaneti teslim edene kadar hapsedildi.[465]

İsa bin Ömer'in hicri 149 yılında vefat ettiği rivayet edilmiştir. Vefat tarihinin Hicri 145 olduğu veya 160 yılından sonraya kadar yaşadığı da söylenmiştir.[466]

---

463 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 43-44.
464 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 44.
465 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 44.
466 Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 33.

**Nahiv Kitaplarında Yer Alan Görüşleri:**

1. Müfret Münadayı Mansup Okuması: Klasik nahiv metinlerinde münada konusunun en sık tartışılan meselelerinden biri, Ahvas el-Ensari'nin Matar bin Şerik'i hicvettiği şu beyti üzerinden yürütülmektedir:

سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا ... وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ

*Allah'ın selamı onun üzerine olsun ey yağmur... Ama senin üzerine selam yok, ey yağmur.*

Tartışmanın odağında, normal şartlarda ref üzere mebni olması ve tenvin almaması gereken يَا مَطَرُ şeklindeki müfret alem yapısının, şiir zaruretiyle tenvin alması durumunda irabının nasıl olacağı meselesi yatmaktadır. Şair, beytin ilk dizesinde vezin gereği kelimeyi يَا مَطَرٌ şeklinde tenvinli kullanmıştır.

Sibeveyh ekolü ile cumhurun görüşünü yansıtan yaklaşıma göre bu tür bir durumda kelimeye tenvin bitişmesi onun irap hükmünü değiştirmemelidir. Bu durum gayrimunsarıf isimlerin şiirde tenvin almasına benzetilir. Nasıl ki gayrimunsarıf bir kelime şiir zaruretiyle tenvin alsa bile cer durumunda fetha almaya devam ediyor ve kesre kabul etmiyorsa, münada da tenvin aldığında nasp olmaz, zamme üzere kalır. Zira buradaki tenvin, kelimeyi belirsizleştiren bir alamet değil vezni tutturmak için getirilen zorunlu bir tenvindir. Şair, tenvinli hâlinde de tenvinsiz hâlindeki belirli şahıs manasını kastetmiştir. Kelime nida konumunda olduğu için tıpkı fail veya müpteda gibi ref hükmü baskın gelmeye devam eder. Dolayısıyla يَا مَطَرٌ okunmalı, يَا مَطَرًا denilmemelidir.[467]

Buna karşılık Sibeveyh, kıyasa olan düşkünlüğüyle bilinen İsa bin Ömer Sekafi'nin bu konudaki farklı görüşünü de vermiştir. O, bu şiiri يَا مَطَرًا şeklinde nasp ile okumuştur. İsa bin Ömer'e göre bir münada tenvin aldığında biçimsel olarak nekre-i gayrimaksudeye benzer. Tıpkı herhangi bir adama seslenirken يَا رَجُلًا denildiği gibi burada da tenvin girdiği için kelime nekre hükmünde değerlendirilmeli ve nasp edilmelidir.[468]

Sibeveyh, İsa bin Ömer'in bu görüşünü hem sema hem de kıyas açısından değerlendirmiştir. O, Araplardan hiçbirinin bu durumda kelimeyi nasp ile okuduğunun işitilmediğini belirterek İsa bin Ömer'in görüşünü sema açısından reddetmiştir. Ancak kıyas açısından bakıldığında, tenvinlenip kelimenin nekreye benzemesi nedeniyle İsa bin Ömer'in yaklaşımının teorik

[467] Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/202.
[468] Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/202.

bir dayanağı olduğunu da teslim etmiştir. Sonuç olarak Sibeveyh, İsa bin Ömer'in görüşünü mantıksal bir tutarlılığa sahip olsa da dilin doğal kullanımına aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemiş ve يَا مَطَرُّ şeklindeki ref okuyuşunu esas almıştır.[469]

2. Sibeveyh, sonu ي ve و harfleriyle biten kelimelerin tasgir yapılması konusunu ele alırken bu tür kelimelerin dönüşüm süreçlerini ve irap durumlarını detaylı bir şekilde izah etmiştir. Ona göre üç harfli olup sonu illetli (و veya ي) olan kelimelerin tasgiri فُعَيْل vezninde gerçekleşir ve Arapça dil kurallarının genel işleyişine uygun olarak cereyan eder. Sibeveyh bu yaklaşımını, kelimenin sonundaki illet harfinden önceki harfin sakin oluşuna dayandırır. Zira sakin bir harften sonra gelen illet harfi, sahih bir harf gibi muamele görür. Bu süreçte tasgir ys'sı ile kelimenin kendi harfi aynı mahreçten olduğu ve ilki sakin bulunduğu için idgam edilerek şeddeli okunur. Sibeveyh bu kurala örnek olarak قَفًا kelimesinin قُفَيٌّ, فَتًى kelimesinin فُتَيٌّ ve ظَبْي kelimesinin ظُبَيٌّ şeklinde küçültülmesini gösterir.

Onunla İsa bin Ömer arasında ihtilafın doğduğu nokta ise tasgir ya'sından sonra kelime bünyesinde iki ya harfinin daha bulunması durumudur. Sibeveyh, bu tür durumlarda harflerin sonuncusunun hazfedilerek kelimenin tekrar فُعَيْل veznine döndürüleceğini belirtir. Bu duruma örnek olarak عَطَاء isminin tasgiri olan عُطَيٌّ formunu ve özellikle tartışmanın odağı olan أَحْوَى kelimesini zikreder. Sibeveyh'e göre أَحْوَى kelimesinin tasgiri, sonundaki ya'nın hazfiyle أُحَيُّ şeklinde olmalıdır. Ancak Sibeveyh burada önemli bir irap hükmü koyar. Kelimenin sonundaki harf düşmüş olsa bile başındaki zait olan hemze varlığını koruduğu ve fiil veznini (أَفْعَلَ) çağrıştırdığı için bu kelime gayrimunsarıf hükmündedir, dolayısıyla tenvin alamaz ve cer edilemez.[470]

Bu noktada Sibeveyh, İsa bin Ömer'in yaklaşımını eleştirerek onun bu kelimeyi أُحَيٌّ şeklinde munsarıf kabul edip tenvinlemesini hata olarak nitelendirir. İsa bin Ömer'in bu tercihinin arkasındaki mantık ise kelimenin son harfinin düşmesiyle vezinde meydana gelen eksilmedir. Ona göre bu eksilme kelimeyi fiil vezninden uzaklaştırıp isimleşmesini (temekkün) sağlamıştır. Sibeveyh ise bu dönüşümün aşamalarını detaylandırarak kelimenin aslının أُحَيْوِيُ olduğunu, vav harfinin ya'ya dönüşmesi ve idgam edilmesiyle أُحَيِيّ hâline geldiğini, ancak üç tane ya harfinin yan yana gelmesi ve ortadakinin kesreli oluşunun dilde ağırlık oluşturması sebebiyle

469 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/202.
470 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/471-472.

sonuncunun hazfedildiğini belirtir. Sibeveyh'e göre bu zorunlu hazif işlemi, kelimenin başındaki fiil vezni alameti olan hemzenin hükmünü ortadan kaldırmaz ve kelime gayrimunsarıf kalmaya devam etmelidir.[471]

3. Sibeveyh, fiil gibi amel eden ismifailler babında, hocası İsa bin Ömer'in Ebü'l-Esvet'e ait bir beytin inşadına dair naklettiği bir gramer meselesini detaylandırmıştır. İsa bin Ömer, söz konusu beytin bazı Araplar tarafından şu şekilde okunduğunu iddia etmiştir:[472]

فَأَلْفَيْتُهُ غَيْرَ مُسْتَعْتِبٍ ... وَلَا ذَاكِرِ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلاً

*Onu ne (yaptıklarından dolayı) özür dileyip hoşnutluk ararken buldum... Ne de Allah'ı az bir zamandan başka zikrederken.*

Bu rivayetteki problem, ismifail olan ذَاكِرِ kelimesindeki tenvinin düşürülmüş olması, ancak buna rağmen kendisinden sonra gelen اللَّهَ lafzının izafet kuralı gereği mecrur değil meful olarak mansup okunmasıdır. Normal şartlarda ismifailin aslı tenvinli olmasıdır. Şayet tenvin düşerse bunun vacip sebebi genellikle izafettir ve bu durumda sonraki kelimenin cer edilmesi gerekir.

Sibeveyh, İsa bin Ömer'in bu kullanıma getirdiği yorumu aktarırken tenvinin buradaki hazfinin tahfif amacıyla yapılan bir izafet uygulaması olmadığını, bilakis iltikaisakineyn (iki sakin harfin yani tenvin nun'u ile sonraki kelimenin başındaki sakinin çakışması) sebebiyle düştüğünü belirtir. Şair burada aslında gramer açısından daha kolay olan yolu seçip ذَاكِرِ kelimesini lafzatullaha izafe ederek (ذَاكِرِ اللَّهِ) tenvini kurala uygun şekilde düşürebilirdi. Ancak şairin bu zarureti (tenvinsiz ama nasp edici kullanımı) tercih etmesinin arkasında yatan bir anlam kaygısı vardır. Şair, cümlenin başındaki غَيْرَ مُسْتَعْتِبٍ ifadesiyle ذَاكِرِ arasında nekre bakımından bir denklik ve uyum sağlamak istemiştir. Eğer izafet yapsaydı ذَاكِرِ kelimesi marifeleşecek ve bu simetri bozulacaktı. Bu yüzden şair, tenkiri korumak adına izafeti terk etmiş, ancak şiir zarureti veya fonetik sebeplerle tenvini hazfederek lafzatullahı nasp etmiştir.[473]

4. Sibeveyh, fasıl zamiri konusunu ele alırken هُوَ ve benzeri zamirlerin fasıl fonksiyonunu icra edebilmeleri için kendilerinden sonra gelen kelimenin marife veya marifeye benzeyen bir yapı olması gerektiğini

---

471 Ebü'l-Beka İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 414/415.

472 Sibeveyh, *el-Kitab*, 1/169.

473 Müberred, *el-Muktedab,* thk. Muhammet Abdülhalik Uzeyme (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1382/1963), 2/212-214.

belirtmiştir. Ancak Sibeveyh, Arapların büyük bir kısmının bu bağlamdaki zamirleri sadece bir ayraç olarak değil müstakil bir müpteda olarak değerlendirdiklerini ve kendisinden sonra gelen kelimeyi de bu müptedanın haberi olarak bina ettiklerini kaydetmiştir. Bu yaklaşımı zihinlerde somutlaştırmak için أَظُنُّ زَيْدًا أَبُوهُ خَيْرٌ مِنْهُ (Zeyd'i, babası ondan daha hayırlıdır sanıyorum) örneğini veren Sibeveyh, şair Ru'be'nin de bu minvalde أَظُنُّ زَيْدًا هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ (Zeyd'i, o senden daha hayırlıdır sanıyorum) şeklinde bir kullanımda bulunduğunu aktarır.[474]

Konuyu Kur'an kıraatleri üzerinden temellendiren Sibeveyh, hocası İsa bin Ömer'in naklettiği bir rivayete dikkat çeker. İsa bin Ömer, pek çok kimsenin Zuhruf suresindeki ilgili ayeti şu şekilde okuduklarını haber vermiştir: وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمُونَ. Bu okuyuşta الظَّالِمُونَ kelimesinin nasp hâliyle (الظَّالِمِينَ) değil ref hâliyle okunması gramatik açıdan belirleyicidir. Şayet zahir isimden sonra gelen zamir, fasıl zamiri kabul edilseydi harf mesabesinde olur, irapta mahalli bulunmaz ve kendisinden sonraki kelime كَانُوا fiilinin haberi veya hâl olarak mansup okunurdu. Ancak İsa bin Ömer'in naklettiği ve Sibeveyh'in analiz ettiği bu kullanımda, aradaki zamir müpteda kabul edildiği için kendisinden sonra gelen isim de onun haberi olarak merfu okunmuştur. Bu durumda zamir ve haberden oluşan cümle, كان'nin haberi konumunda değerlendirilmiştir.[475]

5. Sibeveyh, Kur'an kıraatindeki inceliklere temas ettiği bahiste, hocası İsa bin Ömer'in Kamer suresindeki şu ayeti okurken benimsediği yaklaşımı nakletmiştir: فَدَعَا رَبَّهُ إِنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ. Sibeveyh, İsa bin Ömer'in bu ayetteki إِنِّي lafzının hemzesini kesre ile okumasını, hikâye etme kastına dayandırmıştır. Bu yaklaşıma göre دَعَا fiilinden sonra mahzuf bir قال fiili takdir edilmiştir. Dolayısıyla ayetin manası, *"Rabbine dua etti (ve şöyle dedi): Ben yenilgiye uğradım, bana yardım et."* şeklinde kurgulanmış olur. İsa bin Ömer, dua fiilinin doğrudan mefulü yerine, bu gizli قال fiilinin mefulü olarak cümleyi kurguladığı için hemzeyi fetha ile (أَنِّي) değil kesre ile okuyarak doğrudan mekulü'l-kavl (anlatım üslubunu) tercih etmiştir.[476]

Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında yer alan ve İsa bin Ömer'e atfedilen çok sayıdaki gramer kuralı, kıraat tercihi ve şiir tahlili, İsa bin Ömer'in Basra nahiv ekolünün teorik altyapısını kuran asıl mimarlardan biri olduğunu kanıtlamaktadır. Sibeveyh, hocası Halil bin Ahmet'ten önceki bu büyük otoritenin görüşlerini eserine dercederek esasen İsa bin Ömer'in bugün kayıp

474 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/392.
475 İbni Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/329-334.
476 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/143.

olan *el-Cami*ʿ ve *el-İkmal* adlı eserlerindeki müktesebatı koruma altına almıştır. Metinlerdeki örneklerden hareketle, İsa bin Ömer'in dil anlayışının "kıyas" merkezli olduğu açıkça görülmektedir. O, münadada ismin nekreye benzemesi durumunda nasp edilmesi veya tasgirde kelimenin vezninin değişmesiyle munsarıf kabul edilmesi gibi örneklerde görüldüğü üzere dilin sema boyutundan ziyade mantıksal tutarlılığını önceleyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Sibeveyh'in *el-Kitab* boyunca sık sık وَكَانَ عِيسَى يَقُولُ... (Ve İsa şöyle derdi...) veya زَعَمَ عِيسَى... (İsa iddia etti ki...) ifadeleriyle sunduğu bu görüşler, kimi zaman Sibeveyh ve Halil tarafından kabul gören birer kural, kimi zaman da aşırı kıyas bulunduğu için eleştirilen birer karşı tez niteliğindedir. Sonuç olarak *el-Kitab,* bir bakıma İsa bin Ömer'in kayıp mirasının yeniden inşa edildiği, onun kuralcı nahiv anlayışının sonraki nesillerin esnek bakış açısıyla harmanlandığı bir zemin olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.3.5.2. Ebu Amr bin Ala

a) Adı: Tam adı Ebu Amr bin Ala bin Ammar bin el-Uryan bin Abdillah bin el-Husayn et-Temimî el-Mâzinî el-Basri'dir. Nahiv âlimi, kıraat üstadı ve meşhur yedi kıraat imamından (*Kurrâ-i Seb'a*) biridir.[477]

b) Nesebi: Nesebi Celheme bin Hucr bin Huzâî bin Mâzin bin Malik bin Amr bin Temim şeklinde kaydedilen Ebu Amr bin Ala et-Temimî, Basra dil ve kıraat ekolünün kurucu âlimlerinden biridir. Kendisine "Basri" denmesinin nedeni hayatının büyük bir bölümünü Basra'da geçirmesinden ötürüdür. İbni Ebu İshak'tan ders almıştır. Arap lügatini, garip kelimeleri ve eyyamü'l-Arab'ı hocası İbni Ebu İshak'tan daha iyi bilmektedir.[478]

Kaynaklar, onun künyesinin şöhreti altında gizli kalan asıl ismi hususunda yirmi biri bulan farklı görüş nakletmiştir. "Rabbân", "Yahya", "el-Uryân" ve "Cez" gibi isimlerin yanı sıra isminin künyesiyle müsemma olduğu da iddia edilmiştir. Asmai, bizzat kendisine ismini sorduğunda "Ebu Amr" cevabını aldığını belirtirken, Müberred, Basra'da yaptığı araştırmalarında ailesi ve çocukları nezdinde dahi kesin bir ismin tespit edilemediğini, onun celalet ve mehabetinden dolayı insanların ismini sormaya çekindiklerini kaydetmiştir. Bununla birlikte Ferezdak'ın bir

477 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk,* 67/103.
478 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 35.

hicviye sonrası özür dilemek için geldiğinde Ebu Amr'ın ona okuduğu şu beyit, isminin "Zebban" olduğu görüşünü teyit eder niteliktedir:[479]

هَجَوتَ زَبَّانَ ثم جئتَ مُعْتَذِرًا مِن هَجْوِ زَبَّانَ لم تَهْجُ ولم تَدَع

*Zebban'ı hicvettin sonra da özür dileyerek geldin, Zebban'ı hicvetmekten (tam anlamıyla) ne geri durdun ne de (hakkını verip) bıraktın.*

Hicri 68 veya 65 yılında Mekke'de dünyaya gelen ve hicri 154 yılında Kûfe'de vefat eden Ebu Amr; Mekke, Medine, Kûfe ve Basra gibi ilim merkezlerinde bulunmuştur. Enes bin Malik ve Hasan-ı Basri gibi sahabe ve tabiin büyüklerinden ders almış, nahiv ilmini ise Nasr bin Asım'dan tahsil etmiştir. Onun ders halkası, İslam ilim tarihinin en parlak simalarını yetiştirmiştir. Kıraatte Abdullah bin el-Mübarek ve el-Yezidi, nahivde Halil bin Ahmet ve Yunus bin Habip, edebiyatta ise Ebu Ubeyde ve Asmai gibi otoriteler onun tedrisatından geçmiştir. Sibeveyh de hurûfu (kıraat veçhelerini) ondan rivayet etmiştir. Ebu Amr, döneminde Arapça, Kur'an, eyyamü'l-Arab ve şiir alanında "insanların en bilgini" vasfıyla anılmıştır.[480] Ebu Ubeyde onun hakkında "O, insanlar içerisinde Arap edebiyatını, Arapçayı, Kur'an'ı ve şiiri en iyi bilendi." demiştir.[481]

c) İlmî Kişiliği: Ebu Amr bin Ala'nın ilmî derinliği ve otoritesi hem dilciler hem de şairler nezdinde tartışmasız bir kabul görmüştür. Sa'leb, Ebu Amr eş-Şeybani'den, "Biz Ebu Amr bin Ala'nın bir benzerini görmedik." sözünü naklederken dönemin büyük şairi Ferezdak da onun ilmini şu beytiyle methetmiştir:[482]

مَا زِلْتُ أَفْتَحُ أَبْوَابًا وَأُغْلِقُهَا ... حَتَّى رَأَيْتُ أَبَا عَمْرِو بْن عَمَّار

*Kapıları açıp kapamaya (arayış içinde olmaya) devam ettim... Ta ki Ebu Amr bin Ammar'ı görene dek.*

Yedi kıraat imamını tespit eden Ebubekir bin Mücahit, Ebu Amr'ın kendi asrındaki mümtaz konumunu ve metodolojisini şöyle anlatmıştır: "Ebu Amr, çağının tartışmasız önderi, kıraat ve veçheleri konusunda derin bir âlim, ilim ve lügatte örnek alınan bir rehber ve Arapçada insanların imamıydı. Ancak onu diğerlerinden ayıran en önemli vasfı, derin lügat bilgisine ve Arapçadaki vukufiyetine rağmen âsâra (rivayetlere/geleneğe) sıkı sıkıya bağlı kalmasıydı. O, kendi tercihinde, kendinden önceki imamların rivayetlerine muhalif davranmazdı. Seçimleri son derece güzeldi

479 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1316-1317.
480 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1317-1318.
481 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 3/466.
482 İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 15/473.

ve yapmacıklıktan uzaktı. O dönemde Basra'da kıraat ilmini bilen pek çok kimse olmasına rağmen hiçbiri onun seviyesine ulaşamamış, nihayetinde Basra halkının tamamı veya çoğunluğu onun kıraati üzerinde birleşmiştir."[483]

Ebu Ubeyd Kasım bin Sellam, güvenilir bir ravi olan Şücâ' bin Ebu Nasr'dan şunu nakletmiştir: "Rüyada Resulullah'ı gördüm ve kendisine Ebu Amr'ın kıraatinden pek çok şeyi arz ettim. Hz. Peygamber bunlardan sadece iki harfi (kelimeyi/okuyuşu) reddetti (geri kalanını onayladı)."

Ebu Amr bin Ala, Basra'da yaygınlaşan bidat akımlarına karşı Ehl-i Sünnet çizgisindeki duruşuyla da temayüz etmiştir. İbrahim el-Harbî, Basra dil ekolünün itikadi manzarası hakkında şu tespitte bulunmuştur: "Basra ehlinden olup da Arapça ilmiyle meşgul olanların (çoğu) ehl-i heva (bidat sahibi/Mutezili) kimselerdi. Ancak şu dört isim müstesnadır: Ebu Amr bin Ala, Halil bin Ahmet, Yunus bin Habip ve Asmai.[484]

Ebu Amr'ı Arap dilinde en öne çıkaran durum neredeyse hüccet olarak kullandığı bütün şiirlerin Cahiliye Dönemine ait olmasıdır. O, dile dair sunduğu bütün delilleri Cahiliye şiiri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Asmai, "Ebu Ömer ile on hac boyunca birlikte oturdum. Onun tek bir İslami döneme ait şiirden delil getirdiğini görmedim" demiştir.[485] Şiire ve şiirle istişhat etmeye verdiği bu önemin boyutu şu olayda kendini hissettirmektedir:

Ebu Amr, Haccac bin Yusuf'un yönetiminden kaçarak babasıyla birlikte bir dönem Yemen'e göç etmiştir. Yolda giderken çölde bir adamın şu beyti okuduğunu işitmiştir:[486]

رُبَّمَا تَكْرَهُ النُّفُوسُ مِنَ الْأَمْرِ لَهُ فَرْجَةً كَحَلِّ الْعِقَالِ

*Nefislerin hoşlanmadığı nice iş vardır ki, onun için bağın çözülmesi gibi bir ferahlık vardır.*

Ebu Amr, beyitteki فَرْجَةً kelimesinden hareketle, kelime ف harfinin fethası ile "ferahlık", zammesi ile "duvardaki delik" manasında olduğunu anlamış bu konuda bir çıkış yolu bulduğunu hissetmiştir. Nitekim kısa süre sonra Haccac'ın ölüm haberi gelmiş ancak o, bu şiiri duymaktan ve bir dil problemini çözmüş olmasından duyduğu sevincin, Haccac'ın ölüm haberinden duyduğu sevinçten daha baskın olduğunu ifade etmiştir.[487]

---

483 İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 15/473.
484 İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 15/473.
485 İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 3/466.
486 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 35.
487 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 35.

Kendisine ait olduğu bilinen pek bir şiir yoktur, ancak bazılarının rivayet ettiği şu beyit ona aittir:[488]

وَأَنْكَرْتِنِي وَمَا كَانَ الَّذِي نَكِرَتْ ... مِنَ الْحَوَادِثِ إِلَّا الشَّيْبَ وَالصَّلَعَا

*Beni tanıyamadın/yadırgadın... Oysa onun olaylardan (değişimden) yadırgadığı şey, yaşlılık ve kellikten başkası değildi.*

Ebu Amr bu şiiri hakkında şöyle demiştir: "Bu beyti ben söyledim ve A'şa'nın şiirine ekledim. Bu beyit çok hoşuma gidiyordu. Ta ki fasih bir bedeviye rastlayıp ona bunu okuyana kadar. Bedevi: "Bunun sahibinin ardı, çukuru (mezarı) boylasın! Yaşlılık ve kellikten sonra geriye ne kalır ki?" dedi. Anladım ki ben hiçbir şey yapmamışım (şiirim beş para etmezmiş)."[489]

Ebu Amr, şair Cerir ile birlikte Şam'a, Halife Hişam bin Abdülmelik'in huzuruna giderken yolda Cerir, ondan Benî Melih'ten bir şairin şiirini okumasını istemiş o da şu beyti inşat etmiştir:

وَأَدْنَيْتَنِي حَتَّى إِذَا مَا سَبَيْتَنِي ... بِقَوْلٍ يَحُلُّ الْعُصْمَ سَهْلَ الْأَبَاطِحِ

تَنَاءَيْتَ عَنِّي حِينَ لَا لِيَ مَذْهَبٌ ... وَغَادَرْتَ مَا غَادَرْتَ بَيْنَ الْجَوَانِحِ

*Beni kendine yaklaştırdın, ne zaman ki... Dağ keçilerini (zirveden) düzlüğe indirecek (kadar etkili) bir söz söyledin, aklımı başımdan aldın (beni kendine bağladın.)*

*Gidecek hiçbir yerim yokken benden uzaklaştın... Ve kaburgalarımın arasında (gönlümde) bıraktığın izi bıraktın.*

Bu şiiri dinleyen Cerir, "Ey Ebu Amr! Şayet keyiften horuldama, benim gibi yaşlı bir şeyhe yakışsaydı, Hişam'ın tahtında duyacağı kadar şiddetli horuldardım" demiştir. Başka bir rivayette ise "horuldama" yerine "çığlık atma" ifadesi kullanılmıştır.[490]

Ebu Amr, hadis rivayetinde dilin doğru kullanımına büyük önem verirdi. Süfyan es-Sevrî'nin naklettiğine göre A'meş'in meclisinde يَتَخَوَّلُنَا lafzını "gözetmek" manasında tevil etmesine karşı çıkmış; "Eğer gözetmek olsaydı يَتَخَوَّنُنَا olurdu, bu ise ıslah etmek manasındadır" diyerek A'meş'in dil bilgisini sorgulamıştır. Her ne kadar Asmai gibi dilciler her iki kullanımın da (lam ve nun ile) yakın manalarda caiz olduğunu belirtse de bu olay Ebu Amr'ın lafızlar üzerindeki hassasiyetini göstermektedir.

488 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1318.
489 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1318.
490 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/104.

Diğer bir olayda da Ebu Amr, Mutezile kelamcısı Amr bin Ubeyd ile girdiği teolojik tartışmayı dilsel bir zemine çekerek çözmüştür. Amr bin Ubeyd'in, "Allah tehdidinden (vaîd) döner mi?" sorusuna "Hayır" cevabını vererek vaad ile vaîdi eşitlemesi üzerine Ebu Amr, bunun Arapçaya yabancılıktan kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre Araplar, hayırlı bir sözden (vaad) dönmeyi kusur (hulf), cezalandırma tehdidinden (vaîd) vazgeçmeyi ise bir erdem ve lütuf sayarlar. Bu görüşünü şu şiirle delillendirmiştir:[491]

وَلَا يَرْهَبُ ابْنُ الْعَمِّ مَا عِشْتُ صَوْلَتِي ... وَلَا يَخْتَتِي مِنْ خَشْيَةِ الْمُتَهَدِّدِ

وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ ... لَمُخْلِفٌ إِيعَادِي وَمُنْجِزٌ مَوْعِدِي

*Amcamın oğlu yaşadığım sürece hışmımdan/saldırımdan korkmaz, tehdit edenin korkusuyla (benden kaçıp) gizlenmez.*

*Ben onu tehdit etsem veya ona bir söz versem, muhakkak ki tehdidimden dönerim, ancak sözümü (vaadimi) mutlaka yerine getiririm.*

Yakut Hamevi aslında âlimlerin kitaplarında yazdığına göre bu münazaranın burada bittiğini belirtmiştir. Ancak bazı Mutezile mensupları, tartışmayı kendi lehlerine çevirmek amacıyla bu kıssaya sonradan üretilmiş (muvelled) bir şiir eklemişlerdir. İddiaya göre Amr bin Ubeyd, Ebu Amr'a "Seni irap ile uğraşmak hakikati aramaktan alıkoymuş" demiş ve şu beyitleri okumuştur:[492]

إِنَّ أَبَا ثَابِتٍ لَمُشْتَرَكُ الْ ... خَيْرِ شَرِيفُ الْآبَاءِ وَالْبَيْتِ

لَا يُخْلِفُ الْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ وَلَا ... يَبِيتُ مِنْ ثَأْرِهِ عَلَى فَوْتِ

*Ebu Sabit, hayrı (ihsanı) paylaşılan, ataları ve evi şerefli biridir. O, vaadinden de vaîdinden (tehdidinden) de dönmez... İntikamını almadan geceyi geçirmez.*

Dilin inceliklerine dair hassasiyeti, Asmai ile olan diyalogunda da görülür. Asmai'nin أَرْهَبْتُهُ ile رَهِبْتُهُ arasındaki farkı sorması üzerine, "رَهِبْتُهُ, ondan korktum, أَرْهَبْتُهُ ise onun kalbine korku saldım demektir" cevabını verince Ebu Amr, "Otuz yıldır bu farkı bilen/takdir eden kimse kalmamıştı" diyerek ilmî seviyenin düşüşünden yakınmıştır. Öğrenmenin yaşı sorulduğunda ise "Hayat insan için güzel olduğu (yaşamaya değer olduğu) müddetçe öğrenmek de ona yakışır" cevabını vermiştir.[493]

491 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1320.
492 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1320.
493 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1320.

Ebu Ubeyde, Ebu Amr'ın "Araplar şu dört beyitten daha iyisini söylememiştir:" dediğini aktarır:[494]

كُنْ لِلْمَكَارِهِ بِالْعَزَاءِ مُقَلِّعًا ... فَلَقَلَّ يَوْمٌ لَا تَرَى مَا تَكْرَهُ

فَلَرُبَّمَا اسْتَتَرَ الْفَتَى فَتَنَافَسَتْ ... فِيهِ الْعُيُونُ وَإِنَّهُ لَمُمَوَّه

وَلَرُبَّمَا خَزَنَ الْكَرِيمُ لِسَانَهُ ... حَذَرَ الْجَوَابِ وَإِنَّهُ لَمُفَوَّه

وَلَرُبَّمَا ابْتَسَمَ الْكَرِيمُ مِنَ الْأَذَى ... وَفُؤَادُهُ مِنْ حَرِّهِ يَتَأَوَّه

*Zorlukları sabırla söküp at! Zira hoşlanmadığın şeyi görmediğin gün çok azdır.*

*Nice genç örtünür de gözler onda yarışır (beğenir). Oysa o sadece yaldızlıdır (içi boştur).*

*Nice kerim (soylu) kişi, cevap vermekten sakındığı için dilini tutar. Oysa o çok güzel konuşandır.*

*Nice kerim kişi eziyet karşısında gülümser. Oysa kalbi onun (eziyetin) hararetinden ah etmektedir.*

Ebu Sait er-Razi nakleder: Ebu Amr, Muhammet bin Süleyman'ın yanına Kûfe'ye geldi. Onunla otururdum. Bir gün Basralıları Kûfelilerden üstün tuttu. Ben de ona itiraz ettim. Kûfelileri üstün tuttum. Ebu Amr dedi ki: "Sizde Nabatilerin laf ebeliği/ukalalığı ve kabalığı var. Bizde ise Farsların dehası ve hilmi var. Ben de ona "Sizde de Huz halkının öfkesi/keskinliği ve hafifliği var" demek istedim ama utandım. İbni Ebu Servan bana "Keşke deseydin de sana bin dirhem borçlansaydım" dedi.[495]

d) Zühdü: Ebu Amr, dünyevi meta karşısındaki müstağni tavrıyla tanınmıştır. Asmai'nin aktardığına göre günlük sadece iki fels harçlığı olan Ebu Amr, bunun biriyle reyhan alır koklar, diğeriyle su testisi alır, günün sonunda testiyi tasadduk ederdi. Hasan-ı Basri, onun ilmi mehabeti karşısında "Âlimler neredeyse rabler (efendiler) olacaklardı" diyerek duyduğu saygıyı ifade etmiştir. Yüzüğündeki nakış, onun dünya görüşünün bir özetidir:[496]

وَإِنَّ امْرَأً دُنْيَاهُ أَكْبَرُ هَمِّهِ ... لَمُسْتَمْسِكٌ مِنْهَا بِحَبْلِ غُرُورِ

*Dünyası en büyük derdi olan bir kişi, ondan (dünyadan) aldatıcı bir ipe tutunmuştur.*

494 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/118.
495 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/118.
496 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1318.

Asmai, Ebu Amr'ın yüzüğünde yazılan bu nakşı ona sormuş o da "Öğle vakti arazimde dolaşıyordum. Birinin bu beyti söylediğini duydum. Baktım kimseyi göremedim. Ben de bunu yüzüğüme yazdım." (Başka rivayette): "İnsan mısın cin misin?" dedim. "Bilakis cinim" dedi. (Başka rivayette): "Bana cevap vermedi, ben de yüzüğüme nakşettim." demiştir. [497]

Ebu Amr bin Ala, hayatının son dönemlerinde zühde yönelerek evi tavanına kadar dolduran kitaplarını yaktığı rivayet edilir. Buna rağmen öğrencileri aracılığıyla aktarılan mirası, Basra ekolünün temelini oluşturmuştur. Yunus bin Habip, "Her konuda sözüne itibar edilecek biri olsaydı bu Ebu Amr olurdu" derken hadis otoriteleri de onu saduk (hadiste sözüne güvenilen) ve kıraatte hüccet olarak nitelendirmişlerdir. Geriye, Arab dilinin inceliklerine vakıf, şiirle istişhat yöntemini ustaca kullanan ve ahlaki erdemleriyle numune teşkil eden bir âlim portresi bırakmıştır.

Ebü'l-Hasan eş-Şirazî, Ebu Amr bin Ala için şu beyitleri inşat etmiştir:

دَعِ الْهَمَّ بِالرِّزْقِ يَا عَاقِلًا ... فَرَبُّكَ مِنْهُ لَنَا قَدْ فَرَغْ

فَمَا لَكَ مِنْهُ إِذَا مَا افْتَكَرْتَ ... بِعَقْلٍ صَحِيحٍ سِوَى مَا مَضَغْ

أَجَازَ التَّرَاقِيَ بِلَا مَانِعٍ ... وَقَابَلَ بِالْخَوْفِ لَمَّا بَلَغْ

فَدَعْ ذِكْرَ دُنْيَا تَبَدَّتْ لَنَا ... كَسُمِّ الشُّجَاعِ إِذَا مَا لَدَغْ

فَإِنِّي خَلَوْتُ بِذِكْرِي لَهَا ... وَفَارَقْتُ إِبْلِيسَ لَمَّا نَزَغْ

فَأَلْفَيْتُهَا مِثْلَ مَاءِ الْإِنَاءِ ... وَكَلْبُ الْعَشِيرَةِ فِيهَا يَلَغْ

فَخَلَّيْتُهَا عَنْ قِلًى كُلَّهَا ... وَعَلَّلْتُ نَفْسِي بِأَخْذِ الْبُلَغْ

*Rızık derdini bırak ey akıllı kişi! Rabbin bizim için onu çoktan takdir etmiştir.*

*Sağlam bir akılla düşündüğünde, rızıktan sana düşen sadece (ağzında) çiğnediğindir.*

*(O lokma) köprücük kemiklerini (boğazı) engelsiz geçer... Ama (mideye) ulaştığında (helal-haram endişesiyle) korkuyla karşılanır.*

*Bize bir yılan zehri gibi görünen dünyayı anmayı bırak. O, soktuğu zaman öldürür.*

*Ben dünyayı düşünerek baş başa kaldım... İblis vesvese verdiğinde ondan ayrıldım.*

[497] Ebu Amr, bu beyti ıssız bir arazide gaipten duyduğunu ve yüzüğüne kazıttığını belirtmiştir. İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/104.

*Onu (dünyayı), aşiretin köpeğinin içine dilini daldırıp yaladığı bir kaptaki su gibi buldum.*

*Hepsini nefretle terk ettim... Ve nefsimi azıcık bir yetinme ile avuttum.*

Asmai der ki: Ebu Amr bana şöyle nasihat etmiştir: Ey Abdülmelik! Aşağıladığın zaman soylu olandan, ikram ettiğin zaman alçak olandan, sıkıştırdığın zaman akıllı olandan, şakalaştığın zaman ahmak olandan, düşüp kalktığın zaman facir olandan sakın. Sana sormayana cevap vermen, sana cevap vermeyene soru sorman veya seni dinlemeyene konuşman edepten değildir.[498]

Bir diğer nasihati ise oğluna olmuştur:[499]

أَبُنَيَّ إِنَّ مِنَ الرِّجَالِ بَهِيمَةً ... فِي صُورَةِ الرَّجُلِ السَّمِيعِ الْمُبْصِرِ

فَطِنٌ بِكُلِّ مُصِيبَةٍ فِي مَالِهِ ... فَإِذَا يُصَابُ بِدِينِهِ لَمْ يَشْعُرِ يَفْغَرِ

*Oğulcuğum! İnsanlardan öyleleri vardır ki, işiten ve gören bir insan suretinde hayvandır.*

*Malına gelen her musibete karşı uyanıktır. Ama dini hususunda musibete uğrarsa hissetmez, ağzını açmaz.*

Ebu Amr'ın bir oda dolusu kitap yazdığı ama daha sonra kendini ibadete verdiğinden bu kitapları yaktığı, nihayetinde bundan pişmanlık duyduğu ve ezberinde olanları tekrar yazdığı aktarılmaktadır. Corci Zeydan onun yazılı bir şey bırakmadığını iddia etmesine rağmen yine de Ebu Amr'a dayandırılan bazı eserler şunlardır.[500]

- *Kitabü Mersumi'l-Mushaf*
- *Şerhu Divani'l-Hırnık*
- *Kitabü'l-İdgami'l-Kebir*
- *el-Vakf ve'l-İbtida*
- *Takyidü'l-Emsile*
- *Kitabü'l-Emsal*
- *Kitabü'l-Kıraat*

e) Vefatı: Ebu Amr bin Ala, kaynakların bildirdiğine göre Abbasi valilerinden Abdülvehhab bin İbrahim nezdinde maddi destek talebinde

498 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/104.
499 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/104.
500 Tayyar Altıkulaç, "Ebu Amr bin Ala", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/94-96.

bulunmak gayesiyle Dımaşk'a bir seyahat gerçekleştirmiş ancak bu yolculuğun dönüşünde Kûfe'ye vardığında vefat etmiştir. Onun ilmî şahsiyetine duyulan saygının bir nişanesi olarak cenaze namazını dönemin Kûfe emiri Muhammet bin Süleyman kıldırmıştır.[501]

Hayatının son evresinde, yaşlılığa bağlı olarak sık sık baygınlık geçirdiği rivayet edilmektedir. Talebesi Yunus bin Habip, hastalığı hakkında şunu aktarır: "Ebu Amr, geçirdiği bir baygınlık nöbetinin ardından ayıldığında, başucunda oğlu Bişr'in ağladığını görmüş ve ona 'Seni ağlatan nedir? Oysa ben seksen dört yaşına ulaştım' diyerek ölümü beklediğini ihsas ettirmiştir.[502]

Vefat yaşı ve tarihi hususunda biyografi yazarları arasında muhtelif görüşler mevcuttur. İbni Mücahit (ö. 324/936), Asmai tarikinden gelen rivayetle onun seksen altı yaşında vefat ettiğini kaydederken, Yunus bin Habip'in aktardığı rivayet seksen dört yaşına işaret etmektedir. Ebu Süleyman bin Zebr vefat tarihini hicri 154 yılı olarak tayin ederken, Halife bin Hayyat hem Ebu Amr'ın hem de kardeşi Ebu Süfyan'ın hicri 157 yılında vefat ettiklerini kaydetmiştir. İbni Kuteybe ise tarih vermekten ziyade olayın vuku buluş şekline odaklanmış ve onun Şam yolculuğu esnasında misafirken vefat ettiğini zikretmekle yetinmiştir.[503]

**f) Nahiv Kitaplarında Geçen Görüşleri:**

1. بدا fiilinin cemi müennes sigasında kullanımı: Rivayet edildiğine göre Ebu Amr bin Ala'nın "Ben nahiv ilmini insanlar içinde en iyi bilen kişiyim" şeklindeki iddiası Asmai'ye ulaşınca hocasını imtihan etmek kastıyla şu beyti sormuştur:

قَدْ كُنَّ يَخْبَأْنَ الْوُجُوهَ تَسَتُّرًا ... فَالْآنَ حِينَ بَدَأْنَ لِلنُّظَّارِ

*Yüzlerini gizlenmek (tesettür) amacıyla saklıyorlardı... Peki şimdi bakışlara göründüklerinde durum ne olacak?*

Asmai: "Bu dizeyi بَدَأْنَ/başladılar şeklinde mi, yoksa بَدِينَ/göründüler şeklinde mi okursun?" diye sormuş, Ebu Amr: (بَدَأْنَ) şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Asmai: "Ey Ebu Amr, hani sen insanların nahivde en bilginiydin! Doğru kıraat (بَدُونَ) yani (ظَهَرْنَ - ortaya çıktılar/göründüler) olmalıdır." şeklinde karşılık vermiştir.[504]

501 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/118.
502 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/118.
503 İbni Asakir, *Tarihu Dımaşk*, 67/118.
504 İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/303.

2. مُخْتَار kelimesinin ismitasgiri: Aktarılanlara göre bir gün Asmai mecliste iken Ebu Amr, yanına gelerek ona şunu sordu: "مُخْتَار kelimesinin ismitasgirini nasıl yaparsın?" Asmai: (مُخَيْتِير) cevabını verdi. Ebu Amr, bu cevabın hatalı olduğunu belirterek şu tashihi yaptı: "Hata ettin, doğrusu (مُخَيِّر) veya (مُخَيِّير) olmalıdır. Kelimedeki (ت) harfini hazfedersin zira o harf zaittir"[505]

3. سبأ kelimesinin gayrimunsarıf olması: لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ *"Andolsun, Sebe kavmi için oturduğu yerlerde büyük bir ibret vardır."*[506] Ebu Amr ayette geçen سبأ kelimesini kabile ismi saydığından gayrimunsarıf kabul eder. Sibeveyh onun bu görüşüne şu şiiri örnek getirmiştir:[507]

مِنْ سَبَأَ الحاضِرينَ مَأْرِبَ إذ ... يَبْنونَ مِنْ دُونِ سَيْلِه العَرِمَا

*Ma'rib'de yerleşik olan Sebe'den... Hani onlar, selin önüne Arim seddini inşa ediyorlardı.*

4. أَحْوَى kelimesinin ismitasgiri: Sibeveyh, tasgir bahsinde bir kural olarak şayet tasgir ي'sından sonra kelimede iki ي harfi daha bulunursa, harflerin sonuncusunun hazfedileceğini belirtmiştir. Ona göre bu işlem sonucunda kelime فُعَيْلٌ veznine döner ve Arapça kuralları üzere cereyan eder. Sibeveyh bu kurala şu örnekleri vermiştir عَطَاء kelimesinde: عُطَيٌّ, قَضَاء kelimesinde: قُضَيٌّ, سِقَايَة kelimesinde: سُقَيَّةٌ, إدَاوَة kelimesinde: أُدَيَّةٌ, شَاوِيَة kelimesinde: شُوَيَّةٌ, غَاوٍ kelimesinde: غُوَيٌّ

Sibeveyh, bu hazif kuralının tek istisnasının, أَسْوَد kelimesinin tasgirini أُسَيْوِد(Usevvid değil Useyvid) şeklinde yani harfleri değiştirmeden ve idgam yapmadan kullanan görüş olduğunu belirtir. Bu görüşü benimseyenlere göre yukarıdaki kelimeler شُوَيْوِيَةٌ ve غُوَيْوٍ şeklinde telaffuz edilir.[508]

Sibeveyh, bu hazif işleminin nedenini sıklete/telaffuz zorluğuna bağlar. Ona göre kelimenin lamülfiili, kesreden sonra geldiğinde illetli olur ve ağırlaşır. Bu harf, sahih kelimelerde bile kesreden sonra gelince ağır bulunurken tasgir ي'sından önce bir başka ya, ondan önce de bir kesre bulunduğunda ağırlık katlanmış olur. Araplar bu fonetik ağırlıktan kurtulmak için sondaki harfi hazfetmişlerdir.

Sibeveyh, أَحْوَى kelimesinin tasgirinde de aynı kuralı işleterek أُحَيُّ denilmesi gerektiğini, ancak (yukarıda zikredilen) أُسَيْوِد diyenlerin buna muhalif kalabileceğini belirtir.

---

505 İbni Cinni, *el-Hasais*, 3/303.
506 Sebe 34/15.
507 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/253.
508 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/471.

Sibeveyh'e göre أُحَيٌّ kelimesi gayrimunsarıftır. Çünkü kelimenin sonundaki harf hazfedilmiş olsa da başındaki ziyade sabittir ve bu durum kelimenin fiil vezninde olduğunu gösterir. Kelimenin harf sayısının azalmış olmasına itibar edilmez. Tıpkı يَضَعُ fiilinin harf sayısı az olmasına rağmen fiil hükmünde olması gibi.

Sibeveyh, bu konuda âlimlerin görüşlerini tek tek ele alıp şöyle değerlendirmiştir:

İsa bin Ömer'in Görüşü: İsa bin Ömer, bu kelimeyi أُحَيٌّ şeklinde tenvinli ve munsarıf olarak kullanmıştır. Sibeveyh bunun hata olduğunu savunur. Onun reddiyesi şöyledir: "Eğer (İsa'nın dediği gibi sırf harf azlığından dolayı) bu caiz olsaydı, أَصَمّ (sağır) kelimesi أَحْمَر (kırmızı) kelimesinden daha hafif (harfçe az) olduğu için onu da munsarıf yapman gerekirdi. Yine أَرْأَس (koca kafalı) kelimesiyle birini isimlendirip hemzeyi tahfif ettiğinde de munsarıf yapman gerekirdi. Oysa bunlar gayrimunsarıftır."[509]

Ebu Amr bin Ala'nın Görüşü: Ebu Amr ise bu kelimeyi أُحَيٍّ (cer hâlinde tenvinli gibi) kullanmıştır. Sibeveyh bu görüşü de kıyasa aykırı bularak şöyle reddeder: "Eğer bu caiz olsaydı, عَطَاء kelimesinin tasgirinde de عُطَيٌّ demen gerekirdi. Çünkü buradaki ya harfi de tıpkı أَحْوَى kelimesindeki ya harfi gibidir ve kesreli bir ya'dan sonra gelmiştir. Aynı şekilde سِقَايَة için سُقَيَّة ve شَاوٍ için شُوَيٌّ demen gerekirdi."[510]

5. ظُرُوفٌ kelimesi hakkındaki görüşü: Sibeveyh, فَعِيلٌ veznine müenneslik alameti olan ة'nın bitişmesiyle oluşan فَعِيلَةٌ kalıbındaki sıfatların çoğul yapılarını incelerken müennes formun müzekker ile فِعَالٌ vezninde ortaklaştığını tespit etmiştir. Bu duruma örnek olarak صَبِيحَةٌ ve صَبَاحٌ kelimelerinin çoğulunda فِعَالٌ vezninin kullanıldığını, aynı şekilde ظَرِيفَةٌ ve ظِرَافٌ örneklerinde de uyumun sağlandığını belirtir. Sibeveyh ayrıca bu tür kelimelerin, tıpkı isimlerde olduğu gibi فَعَائِلُ vezninde de çoğullanabildiğini, bu veznin müzekkerdeki أَفْعِلَاءُ ve فُعَلَاءُ kalıplarının buradaki muadili olduğunu ifade ederek صَحَائِحُ ve طَبَائِبُ örneklerini zikreder.

Bununla birlikte Sibeveyh, dildeki "istiğna" (bir formun varlığının diğerine ihtiyaç bırakmaması) ilkesine dikkat çekerek, Arapların bazen başka bir kalıpla yetinip فَعَائِلُ veznini terk ettiklerini belirtir. Bu durum müzekkerde صَغِيرٌ için صِغَارٌ denilip صُغَرَاءُ denilmemesi, سَمِينٌ için سِمَانٌ denilip سُمَنَاءُ denilmemesi veya سَرِيٌّ için أَسْرِيَاءُ kalıbının kullanılmaması gibidir. Sibeveyh, خَلِيفَةٌ kelimesinin çoğulunda görülen iki farklı kullanıma da değinir: Araplar

509 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/471.
510 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/471.

kelimenin lafzındaki dişilik alametini (ة) dikkate alarak aslı üzere خَلَائِفُ demişler, ancak kelimenin sadece erkekler için kullanıldığını (manevi müzekkerlik) göz önüne alarak, sanki müfredi خَلِيفٌ imiş gibi düşünerek خُلَفَاءُ kalıbını da kullanmışlardır. Sibeveyh, bu kelimelerin (salim çoğul eki olan) "ت" ile de çoğullanmasının önünde bir engel bulunmadığını ekler.

Konunun devamında Sibeveyh, ظَرِيفٌ kelimesinin çoğulu olduğu iddia edilen ظُرُوفٌ lafzı üzerinde hocaları Halil bin Ahmet ile Ebu Amr bin Ala arasındaki görüş ayrılığını aktarır. Halil bin Ahmet, ظُرُوفٌ ve ظَرِيفٌ ikilisinin, مَذَاكِيرُ ve ذَكَرٌ ikilisi gibi olduğunu, dolayısıyla ظُرُوفٌ kelimesinin ظَرِيفٌ için kendi lafzından cem-i teksir olmadığını iddia etmiştir. Buna karşılık Ebu Amr bin Ala, ظُرُوفٌ kelimesinin ظَرِيفٌ kelimesinin çoğulu olduğunu, ancak kendi vezninin dışında bir kalıpta kullanıldığını savunmuştur. Ebu Amr, مَذَاكِيرُ örneğinin buna benzemediğini, zira ظُرُوفٌ kelimesinin ismitasgir yapıldığında ظُرَيْفُونَ denilerek kök yapısına dönüldüğünü, ancak مَذَاكِيرُ kelimesinde böyle bir durumun söz konusu olmadığını delil getirerek kendi görüşünü temellendirmiştir.[511]

### 2.3.5.3. Dördüncü Tabakadaki Diğer Dilciler

Basra dil mektebinin dördüncü tabakası sadece İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala gibi iki isimle sınırlı kalmamış bu dönemin ilmî hareketliliğine katkı sağlayan, tartışmalarda hakemlik yapan ve özgün görüşleriyle literatüre giren diğer şahsiyetler de bu tabakada zikredilmiştir. Kaynaklarda dördüncü tabakaya mensup olarak sayılan diğer önemli isimler şunlardır:

**1. Ebu Süfyan bin el-Ala:** Tabakanın önde gelen isimlerinden Ebu Amr bin Ala'nın kardeşi olan Ebu Süfyan, kaynaklarda isminin künyesiyle müsemma olduğu belirtilen şahsiyetlerdendir.[512] Nahivci kimliğinin yanı sıra özellikle garibü'l-lüga alanındaki vukufiyeti ve ravi yönüyle tanınmaktadır.[513]

Ebu Amr'ın kardeşi olan Ebu Süfyan, ağabeyinin ölümünden sonra hicri 165 senesinde vefat etmiştir. Kaynaklarda isminin el-Haris olduğu yönünde de rivayetler bulunmaktadır.[514]

**2. Ahfeş el-Kebir:** Tam adı Ebü'l-Hattap Abdülhamit bin Abdilmecîd el-Basri olan ve Kays bin Sa'lebe oğullarının azatlısı olarak tanınan bu âlim,

511 Sibeveyh, *el-Kitab*, 3/636-637.
512 İbni Hibban, *es-Sikat*, 6/346.
513 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 40.
514 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 3/1379.

"şeyhu'l-Arabiyye" ve nahiv ile lügat ilminde "imam/hüccet" vasıflarıyla anılmıştır. İlmi tedrisatını Ebu Amr bin Ala ve onun tabakasındaki âlimlerden elde etmiştir. Kendisinin tedrisatından geçen ve ondan ilim alanlar arasında ise Yunus bin Habip, Sibeveyh, İsa bin Ömer, Mamer bin Müsenna ve Kisai gibi dil ilimlerinin kurucu isimleri yer almaktadır.[515]

Ebü'l-Hattap, nahiv ve lügat sahasında önder (mukaddem) bir âlim kabul edilmiştir. Sözlükçülük alanında, Araplardan naklettiği ve kendisinden başka hiçbir dilcinin zikretmediği garip kelimelerle tanınır. Buna örnek olarak الْخُفْخُوف kelimesinin bir kuş türü olduğunu belirtmesi gösterilir ki bu bilgi ondan başka bir kaynaktan gelmemiştir.[516]

Ebü'l-Hattap'ın literatüre getirdiği en önemli metodolojik yeniliklerden biri de şiir şerhi usulüdür. Rivayete göre o, kasidenin tamamının bitmesini beklemeden her beytin altında hemen o beytin açıklamasını yapan ilk kişidir. Ondan önceki âlimler, kasideyi bütünüyle okur, ardından açıklamasına geçerlerdi.[517]

Harun er-Reşid döneminde yaşayan Ebü'l-Hattap, şöhretini büyük oranda talebesi Sibeveyh'e borçludur. Kaynaklar, "Şayet Sibeveyh olmasaydı o bilinemezdi" tespitinde bulunur. Zira "Ahfeş" lakabıyla meşhur olan asıl kişi, Sibeveyh'in öğrencisi olan el-Ahfeş el-Evsat'tır. Sibeveyh, *el-Kitab* adlı eserinde hocası Ebü'l-Hattap'tan kırktan fazla yerde nakilde bulunmuş ve bu atıfları şu kalıplarla yapmıştır:[518]

- (حَدَّثَنَا أَبُو الْخَطَّابِ) - Ebü'l-Hattap bize anlattı.
- (زَعَمَ أَبُو الْخَطَّابِ) - Ebü'l-Hattap şöyle iddia etti.
- (وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَانَ يَقُولُ...) - Bunun doğrulanması şöyledir ki Ebü'l-Hattap şöyle derdi...

Nahiv tarihinde "Ahfeş" lakabıyla bilinen üç meşhur sima vardır ve bunlar sırasıyla şöyledir:

1. el-Ahfeş el-Ekber: Ebü'l-Hattap (Abdülhamit bin Abdilmecîd).
2. el-Ahfeş el-Evsat: Sibeveyh'in talebesi Sait bin Mes'ade
3. el-Ahfeş el-Asgar: Ali bin Süleyman.

---

515 İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 2/157-158; Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*, 11/415.
516 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 40.
517 Yakut Hamevi, *Mucemü'l-Üdeba*, 6/2858.
518 Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*, 11/415.

Ebü'l-Hattap el-Ahfeş'in hicri 177 senesinde vefat ettiği kaydedilmekle birlikte, farklı tarihler zikreden rivayetler de bulunmaktadır.[519]

**3. Mesleme bin Abdullah:** Tam adı Mesleme bin Abdullah bin Sa'd bin Muhârib el-Fihrî olan bu âlim, nahivde kıyas ekolünün kurucusu İbni Ebu İshak'ın yeğeni (kız kardeşinin oğlu) olmasıyla tanınır. Hammad bin ez-Zibrıkân ve Yunus bin Habip gibi sonraki dönem otoritelerinin onu diğer akranlarına üstün tutmaları, ilmi yetkinliğinin bir göstergesidir.[520]

Mesleme, Abbasi halifesi Ebu Cafer Mansur'un oğlu Cafer'in müeddibi (özel hocası/eğitmeni) olarak görev yapmıştır. Görevi gereği Cafer ile birlikte Musul'a intikal etmiş, vefatına kadar burada ikamet etmiştir. Onun bu bölgeye yerleşmesi, Basra dil ekolünün Irak'ın kuzeyine taşınmasına vesile olmuştur. Nitekim kaynaklar, Musul halkının ilmi birikiminin özellikle nahiv ve Arapça alanında temel kaynağının Mesleme bin Abdullah olduğunu kaydetmiştir.[521] Hicri 140 ile 150 arasında vefat ettiği tahmin edilmektedir.

**4. Bekir bin Habip es-Sehmî:** Künyesi Ebu Vehb olan İbni Habip, "Hafız" ve "Hüccet" sıfatlarıyla anılan, Benî Sehm kabilesine mensup (es-Sehmî), Bâhili mevlası ve Basra kökenli bir âlimdir. Daha sonra Bağdat'a yerleşmiştir. Doğumu, Emevi halifesi Hişam bin Abdülmelik'in hilafeti dönemine rastlar.[522]

İlim tahsiline, babasından ders alarak başlamıştır. Ayrıca Humeyd et-Tavîl, İbni Avn, Sait bin Ebu Arube, Hişam bin Hassan, Hatim bin Ebu Sagîra ve Şu'be bin el-Haccac gibi otoritelerden ve onların tabakasındaki diğer âlimlerden hadis dinlemiştir. Kendisinden ilim alıp rivayette bulunanlar arasında hadis ilminin öncü isimleri yer almaktadır: Ali bin Medini, Ahmet bin Hanbel, Ebubekir İbni Ebu Şeybe, İshak el-Kevsec, Mahmud bin Gaylân, Abdullah bin Münîr, Abd bin Humeyd, Abbas ed-Dûrî, Muhammet bin Ahmet bin Ebü'l-Avvâm, Muhammet bin el-Ferec el-Ezrak, Haris bin Ebu Üsâme, Ali bin el-Hasen bin Abdeveyh ve diğerleri. Ebubekir

---

519 İbni Tağriberdi, *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluki Mısr ve'l-Kahire* (Mısır: Vizaretü's-Sekafe ve'l-İrşad el-Kavmî, ts.), 2/86.

520 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 40; İbnü'l-Kıfti, *İnbahü'r-Ruvat*, 3/262.

521 Ebü'l-Mehasin Yusuf bin Ahmet Yağmuri, *Nuru'l-Kabes fi Ahbari'n-Nühat ve'l-Üdeba ve'ş-Şuara ve'l-Ulema*, thk. Rudolf Sellheim (Wiesbaden: Fransz Schneier Yayınevi, 1964), 14.

522 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 8/155.

el-Esrem'in de onunla karşılaştığı ve ondan ilim aldığı söylenmişse de bu uzak bir ihtimal olarak değerlendirilmiştir.[523]

Ahmet bin Hanbel ve bir grup âlim onu sika olarak değerlendirmiştir. O hem fakihlerden hem de hadis ehlinden biri olarak kabul edilir. Kendisinin şöyle dediği nakledilmiştir: "Sait bin Ebu Arube'den hicri 141 veya 142 senesinde hadis dinledim." Bu ifade, onun Sait bin Ebu Arube'den, hocasının hafızası değişmeden (ihtilat etmeden) önceki sağlam döneminde ilim aldığını kanıtlamaktadır.

İbni Habip'in, doksan yaşına yaklaştığı bir dönemde, Hicri 208 yılı Muharrem ayında vefat ettiği rivayet edilmiştir.[524]

Dönemin önemli muhaddislerinden olan Bekir bin Habip, İbni Ebu İshak'ın talebesi olmasına rağmen dil meselelerindeki keskin zekâsı ve hakem rolüyle ön plana çıkmıştır. Kaynaklar onun otoritesini iki rivayetle aktarır:[525]

İsa bin Ömer ile Ebu Amr bin Ala arasında (سَطْر) kelimesinin telaffuzu üzerine çıkan ihtilafta (Biri سَطْر, diğeri سَطَر demiştir), mesele Bekir bin Habip'e arz edilmiş, o da sükûn ile okunan vechi (سَطْر) daha fasih bularak hüküm vermiştir.

Hocası İbni Ebu İshak'ın "Ben konuşurken asla lahn yapmam" iddiası üzerine Bekir bin Habip onu dikkatle gözlemlemiş hocasının كَلِمَةٌ yerine كِلْمَةٌ demesini ve dişi bir kediye hitap ederken (müennes emir kipi olan) اخْسَئِي yerine اخْسَئْ demesini yakalayarak "Hata ettin" demiştir.

Dördüncü tabaka sadece meşhur birkaç isimden ibaret olmayıp, aslında pek çok nahivciye ev sahipliği yapmış son derece verimli bir evredir. Ancak bu isimlerden bazılarının haberleri bize ulaşırken, bazılarınınki tarihin karanlığında kaybolup gitmiştir. Bu durum tabakat kitaplarının bu ilmin başlangıcına dair verdiği bilgilerin kesin ve nihai birer tarihi belge sayılamayacağını, resmin tamamını yansıtmakta eksik kaldığını gösterir. Zira tabakat yazarları, genellikle kendilerine ulaşan şöhretli zincirleri kaydetmiş, kıyıda köşede kalmış veya eser vermemiş âlimleri ihmal etmişlerdir.

523 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 8/155.
524 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 8/155.
525 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.

Kaynakların satır aralarında kalmış ve çoğu Kûfeli olan ve Kûfe dil ekolünün tohumunu atmış olan o meçhul veya az bilinen nahivcilerden bazıları şunlardır:

**a) Eban bin Tağlib:** Tam Adı: Ebu Sa'd (veya Ebu Ümeyye) Eban bin Tağlib bin Rebah el-Cüreyri, er-Rebai, el-Kûfi'dir. Nahiv âlimi, kıraat âlimi ve Şii'dir.[526]

Hocaları: Ali bin Hüseyin ve Muhammet el-Bakır'dır. Kıraat ilmini Talha bin Musarrif ve Asım bin Ebü'n-Necûd'dan almıştır. Hıfzını el-A'meş, Fudayl bin Amr ve Ebu İshak Hemedani'den tamamlamıştır. Talebeleri ise Şu'be bin Haccac, İbni Uyeyne, Hammad bin Zeyd ve Harun bin Musa'dır.[527]

Eban bin Tağlib, kari, fakih, dilbilimci ve sika bir kimseydi. Ahmet bin Hanbel, Yahya bin Main ve Ebu Hatim onu tevsik etmiştir (güvenilir bulmuştur). Zehebi onun hakkında şöyle demiştir: "O bizzat saduktur. Büyük bir âlimdir. Bidati (yani Şiiliği) hafiftir, büyüklere (sahabenin ileri gelenlerine) dil uzatmaz."[528]

Eban bin Tağlib, "Kadim Şiilik" anlayışına meyletmiştir. Bu anlayış, Şeyhayna (Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer) dil uzatmaksızın, Ali bin Ebu Talip'i Osman bin Affan'dan üstün tutmaktır. Bu sebeple İbni Hacer, Cüzcani'nin onun hakkında söylediği "sapkın, mezhebi kötü ve bidatini açığa vuran biri" sözünü reddederek şöyle demiştir: "Biri çıkıp şöyle diyebilir: 'Bir bidat ehlinin tevsik edilmesi nasıl caiz olur? Güvenilirliğin sınırı adalet ve itkandır. Bidat sahibi olan biri nasıl adil olabilir?' Buna cevabımız şudur: Bidat iki türlüdür: Biri küçük bidattir. Aşırı olmayan veya tahrif içermeyen Şiilik gibi. Bu durum dindarlık, vera ve doğrulukla birlikte tabiin ve tebeiitabiin arasında çoktur. Eğer bunların hadisleri reddedilseydi, nebevi eserlerden büyük bir kısmı giderdi ki bu açık bir mefsedettir."[529]

Tasnif ettiği eserlerden bazıları şunlardır:

- *Garibü'l-Kur'an* (Muhtemelen bu konuda eser veren ilk kişidir.)
- *Meani'l-Kur'an*
- *Sıffin*

[526] Buhari, *et-Tarihu'l-Kebir*, 1/453.
[527] İbni Hibban, *es-Sikat*, 6/67.
[528] Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 6/308.
[529] İbni Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, 1/93-94.

Hicri 141 yılında veya bundan bir yıl önce Kûfe'de vefat etmiştir.[530]

**b) el-Ala bin Seyabe (العلاء بن سيابة):** Kûfe ekolünün öncülerinden Ferra, el-Ala bin Seyâbe adlı bir hocalarının olduğunu bu zatın Muaz el-Herrâ (sarf ilminin kurucularından) ve arkadaşlarına da hocalık yaptığını belirttikten sonra onun "Emir fiilinin cevabını 'fa' ile nasp etmem" şeklindeki görüşünü aktarmıştır.[531] Tabakat kitaplarında hakkında pek bir detay bulunmayan bu zatın böylesine detay kabul edilebilecek bir gramer görüşünün olması onun nahiv ilminde derinleşmiş, kendine has görüşleri olan bir otorite olduğunu göstermektedir.

**c) Tevbe el-Mülâî (تَوْبَة الْمُلَائِي):** İbni Mücahit'in zikrettiği ancak tabakatçıların atladığı bir başka Kûfeli nahivcidir. Meşhur kıraat imamı Asım (ö. 127/745) ile çağdaştır. Yani zaman bakımından Basra'daki İbni Ebu İshak ve Ebu Amr tabakasına denktir. İbni Mücahit'in onun hakkında, "Kûfe halkının nahvi en iyi bilenlerindendi"[532] demesi, Kûfe'de henüz "Kûfe Ekolü" resmen kurulmadan önce de güçlü bir nahiv damarının var olduğunu göstermektedir.

**d) Züheyr el-Kurkubî (زهير القُرقبيّ):** Hicri 156'da vefat eden Kûfeli bir nahivcidir. Kendisine el-Kurkubî denilmesinin sebebi, Kurkub (قرقوب) bölgesine ticaret yapmasıdır. Bu yüzden oraya nispet edilmiştir. Nahvi Ebü'l-Esvet'in öğrencilerinden almıştır.[533] Onun önemi, Kûfe nahiv ekolünün ilk reisi sayılan Ruasi'nin hocası olmasından gelir.[534]

Nahiv ilmi bu dönemde sadece Irak'a (Basra ve Kûfe) hapsolmamış Mekke ve Medine gibi beldelere de sınırlı düzeyde yayılmıştır.

Mekkeli bir nahivci olan İbni Kostantin'den (ابن قسطنطين) bahsedilir. Söylendiğine göre o, Mekke'de nahve dair bir eser yazmış, ancak daha sonra ilmin merkezi Basra'ya gelip oradaki nahiv seviyesini ve metodolojisini görünce, kendi yazdığı her şeyi değersiz bularak atmış ve bu kez yine pek değer görmeyen başka bir eser kaleme almıştır.[535]

Medine'de ise nahiv, Ebü'l-Esvet'in öğrencilerinden Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec sayesinde yayılmıştır. Onun öğrencilerinden, "el-Cemel" lakaplı Ali adında biri parlamıştır. Onun nahiv hakkında bir kitap yazdığı,

---

530 Zehebi, *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*, 6/308.
531 Ferra, *Meani'l-Kur'an*, 2/79.
532 İbni Mücahit, *Kitabü's-Sebʿa fi'l-Kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Darü'l-Maarif, 1400), 70.
533 Yağmuri, *Nûru'l-Kabes*, 267.
534 Halvani, *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*, 89.
535 Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 100-101.

kitabın o dönem için pek bir kıymeti olmasa da sonraki büyük nahivci Ebü'l-Hasan el-Ahfeş'in (Ahfeş el-Evsat) ondan iktibas ettiği ve örneklerinden yararlandığı zikredilir.[536]

Bununla birlikte Ebü't-Tayyip Basralı ve Kûfeli meşhur dilcileri saydıktan sonra şu ifadeleriyle konuyu hitama erdirmiştir:

> Sözün özü şudur ki ilim, sıraladığımız tertip üzere, zikrettiğimiz iki Irak şehri (Basra ve Kûfe) ehline intikal etmiştir. Arap ilimlerinde başvurulacak otoriteler ve eser sahibi müellifler bunlardır. Şayet bir kimseyi zikretmekten geri durduysak, bunun mutlaka bir sebebi vardır: Ya kendisi bir imam vasfı taşımadığı ve kendisine itimat edilmediği içindir ya da adını yaşatacak bir talebesi çıkmadığı veya insanların neşretmesini gerektirecek bir telifi bulunmadığı içindir. Tıpkı Yezidileri zikretmekten imtina etmemiz gibi ki onlar ilim ehli bir hanedir ve hepsi dedeleri Ebu Muhammet Yahya bin el-Mübarek el-Yezidi'ye dayanır. O, Ebu Zeyd, Asmai, Ebu Ubeyde ve Kisai ile aynı tabakadandır. İlmini Ebu Amr, Adî bin Ömer, Yunus ve Ebü'l-Hattap el-Ekber'den almıştır. İnsanların elinde dolaşan meşhur kıraati Ebu Amr'dan rivayet eden de odur. Ne var ki, kendi ailesi ve zürriyeti dışındaki ravilerin elinde ondan gelen ilim azdır. Oysa o güvenilir (sika), emin, önde gelen ve yeri sağlam (mekîn) bir âlimdir. Hakiki Arap ilmi, bu iki şehirden başkasında değildir.

Yukarıda zikredilen rivayetler ve isimler bir araya getirildiğinde, nahiv tarihine dair şu önemli tarihsel sonuçlara ulaşırız:

a) Bazı rivayetler ve isimler (Sa'd bin Şeddad, el-Ala bin Seyâbe, Tevbe el-Mülâî), nahvin Ebü'l-Esvet döneminden itibaren Kûfe'ye intikal ettiğini gösterir. Sa'd bin Şeddad'ın Vali Ziyat ile çağdaş olması, Kûfe'deki nahiv faaliyetlerinin sanılandan çok daha erken başladığını kanıtlar. Kûfe sadece Basra'nın gölgesinde kalmamış, kendi halkalarını erken dönemde kurmuştur.

b) Mekkeli nahivci İbni Kostantin ile ilgili haber, ilmi bir hiyerarşiyi göstermektedir. İbni Kostantin'in kendi yazdığı kitabı Basra'daki ilim seviyesini görünce imha etmesi, iki gerçeğe işaret eder: Birincisi, Basra dışındaki nahiv çalışmaları daha amatör ve yerel düzeydedir. İkincisi, Basra o dönemde nahvin kıblesi ve standart belirleyicisi konumuna yükselmiştir. Bu haber aynı zamanda nahvin ilk evresindeki hızlı metodolojik gelişimi de belgelemektedir.

---

536 Ebü't-Tayyip, *Meratibü'n-Nahviyyin*, 100.

Tüm bu veriler bizi, nahvin başlangıcı ve Halil bin Ahmet dönemine kadar olan gelişimi konusunda müsteşriklerin iddiasından farklı sonuçlara götürmektedir. Onların kanaatin aksine nahvin gerçek başlangıcı, kuralların soyutlandığı İbni Ebu İshak dönemi değildir. Onun dönemi, mevcut malzemenin sistematize edildiği, kanunlaştırıldığı bir evredir. Asıl başlangıç, ondan daha eski bir evreye, Ebü'l-Esvet dönemine uzanmaktadır. Bu erken dönem, kuralların şifahi olarak dolaştığı, meclislerde tartışıldığı ve yavaş yavaş kayda geçirildiği canlı bir mayalanma sürecidir.

## 2.3.6. Üçüncü ve Dördüncü Tabakada Nahve Dair Gelişmeler

Bu dönemde nahiv ilmine dair yapılan çalışmaları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

### a) Kıyas ve Sema Kavramlarının Gelişmesi

Arap dilinde kıyası ilk defa kullanan kişinin İbni Ebu İshak olduğu aktarılmıştı. Nitekim Zübeydi onun hakkında "Nahvi ilk defa deşen, kıyası genişleten ve illetleri açıklayan odur. Ayrıca o, nahivde kıyasa da meyilliydi.[537]

Çağdaş araştırmacılar, onun "Kıyası uzatması ve tecrit etmesi" ifadesinden neyin kastedildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, bundan kastedilenin "Dilin realitesine, çevre ve kabile farklılıklarına bakılmaksızın, mantığın dayattığı yeni kurallarla dili tamamıyla hüküm altına almak" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden en makbulü; kıyası uzatmanın, gramer kaidesi veya nahiv kuralı olduğu görüşüdür. Yani o, kaidenin hükmünü uzatmış ve onu muttarit (genel geçer/düzenli) hâle getirmiştir. Zira o, Arap dilinin cüzlerini düzenleyen genel kanunlarla yönetildiğini, ancak dilde bu kanunlara uymayan (muttarit olmayan) kısımların da bulunduğunu fark etmiştir. Buna göre dildeki bazı hususlar, herhangi bir kanuna tabi olmaksızın yalnızca sema yoluyla alınır, bazı olgular ise bu kanuna boyun eğer. Bunun delili şudur:[538]

Yunus bin Habib, Abdullah bin Ebu İshak'a "Hiç الصُوَيْق (kavrulmuş un/sevik kelimesinin bir söyleniş biçimi) diyen birisi var mı bildiğin? İbni Ebu İshak: "Evet, Amr bin Temim kabilesi böyle söyler." demiş ve

[537] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 31.
[538] Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 77.

eklemiştir: "Bundan ne elde etmek istiyorsun? Sen, nahivden muttarit olan ve kıyaslanabilir olana bak (عليك بباب من النحو يطرد وينقاس).[539]

Bu cevabıyla o, "Kıyas zihniyetinin" ortaya konulmasında ilk öncü sayılır. Ayrıca onun bu sözü, kendi çağındaki nahiv derslerinde yeni bir dönüm noktası kabul edilir. Çünkü ondan önceki dilciler, dili derlemek, garip kelimeleri anlamak ve lehçeleri kuşatmakla ilgilenirken o, nahvi hükümleri muttarit dilsel olgulardan istinbat etmeye dayalı bir yöntemin zeminini hazırlamıştır. Bu durum, onu nahiv araştırma üslubunu belirlemede bir öncü sayılmaya ehil kılar.[540]

Abdullah bin Ebu İshak'ın gramere dair çok sayıda kurala ulaştığı söylenemez. Zira bu durum ancak sonraki asırlarda, Halil bin Ahmet ve talebesi Sibeveyh ile diğerlerinin döneminde gerçekleşmiştir. Onun asıl önemi, bu ilkenin ilk tohumlarını atmış olmasıdır. İbni Sellam'ın naklettiği şu rivayet buna delildir: "Babamın Yunus bin Habib'e, İbni Ebu İshak ve ilmi hakkında sorduğunu işittim. Yunus şöyle dedi: 'O ve nahiv birdir. O, nahivde zirvedir.' Babam sordu: 'Peki, onun ilminin bugünkü insanların ilmi yanındaki yeri nedir?' Yunus cevap verdi: 'Eğer bugün insanlardan biri sadece onun o gün bildiği kadarını bilseydi, ona gülünürdü. Ancak aralarında onun zekâsına, nüfuzuna ve bakış açısına sahip biri olsaydı, o insanların en bilgini olurdu."[541]

Abdullah bin Ebu İshak, nahvî kıyasa olan bağlılığı, onun dilsel metodolojisinin en belirgin vasfıdır. O, muttarid kuralların veya yerleşik nahiv kaidelerinin dışına çıkan şairleri eleştirmekten geri durmamış, şiirsel zarureti dil hataları için bir mazeret olarak görmemiştir. Bu tutumun en bariz örneği, dönemin ünlü şairi Ferezdak ile yaşadığı tartışmada görülmektedir.

Kaynaklarda nakledilen meşhur rivayete göre Ferezdak, Abdullah bin Ebu İshak'ın meclisine gelmiş ve İbni Ebu İshak ona, kasidesindeki şu beyti nasıl okuduğunu sormuştur:

وَعَيْنَانِ قَالَ اللهُ كُونَا فَكَانَتَا ... فَعُولانِ بِالْأَلْبَابِ مَا تَفْعَلُ الْخَمْرُ

*Ve iki göz ki, Allah onlara "Ol!" dedi, onlar da oluverdiler... Akıllara, şarabın yaptığını yapan iki göze.*

Ferezdak'ın bu beyti فَعُولانِ şeklinde merfu okuması üzerine, İbni Ebu İshak alternatif sunarak şöyle demiştir: "Eğer nasp ile (فَعُولَيْنِ) deseydin ne

539 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 32.
540 Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 77.
541 İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara,* 1/14.

olurdu?" Ferezdak ise buna kinayeli bir üslupla, "Eğer yüzmek isteseydim, yüzerdim." şeklinde karşılık vermiş ve meclisi terk etmiştir. Meclistekiler şairin bu ifadesinden ne kastettiğini anlamamışlardır. Abdullah bin Ebu İshak meseleyi gramatik açıdan şöyle tahlil etmiştir: [542]

a) Nasp İhtimali (فَعُولَيْنِ): Şayet şair kelimeyi nasp ile okusaydı Allah'ın o gözleri, akıllara şarabın yaptığını yapmaları gayesiyle yarattığını ve bunu emrettiğini haber vermiş olurdu. Bu durumda irap açısından iki vecih mümkündür: Ya كَانَ fiili tam fiil kabul edilerek kelime "hâl" olur ya da كَانَ nakıs fiil kabul edilerek kelime "haber" konumunda nasp edilir.

b) Ref Tercihi (فَعُولانِ): Ferezdak'ın tercih ettiği ref okuyuşunda ise kastedilen, o gözlerin bizzat şu anda şarabın etkisini icra etmekte olduklarıdır (yaratılış gayesinden ziyade mevcut durumun tasviri). Bu durumda كَانَ fiili, "var olmak/meydana gelmek" manasında tam fiil hükmündedir. Merfu okunan فَعُولانِ kelimesi ise عَيْنَانِ müptedasının sıfatı veya mahzuf bir müptedanın haberi konumundadır.

Yine rivayet edildiğine göre Ferezdak şu şiiri okuduğunda:

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا بْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفُ

*Ey Mervan oğlu! Zamanın (acımasız) ısırığı, maldan geriye silinmiş (az bir şey) veya telef olmuş kalıntıdan başka bir şey bırakmadı.*

Abdullah bin Ebu İshak ona: "مُجَلَّفُ kelimesini neye dayanarak merfu okudun?" diye sormuş, Ferezdak ise şöyle cevap vermiştir: "Seni üzecek şeye dayanarak..." Bir rivayete göre ise "Söylemek bana düşer, delilini bulmak size düşer." [543] demiştir:

Burada üzerinde durulması gereken husus şudur: Abdullah bin Ebu İshak nezdinde kıyas ile kastedilen, mantıksal kıyas değildir. Mantıksal kıyas, amacı doğruluk olan, zihinsel öncüllerden başlayıp zihnin tümel olandan, onun kapsamına giren tikel olana intikal ettiği, soyut bir istidlal ve zihinsel işlem suretidir. Oysa bu dönemdeki kıyas, tikelden tümele yani metinsel vakıalardan yola çıkarak, onların işleyiş kanununu veya zapturapt kurallarını keşfetmeye yönelen bir tür tümevarımdır. Ayrıca Abdullah bin Ebu İshak, dilbilimsel incelemelerde "asıl" fikrinin mucidi kabul edilir ki bu fikir ondan sonraki neslin elinde gelişecektir. Buna delil, Ebu Ubeyde

542 Zeccaci, *Mecalisü'l-Ulema*, 66.
543 İbni Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'ara*, 1/89-90.

Ma'mer bin el-Mesenna'nın *Mecazü'l-Kur'an* adlı eserinde, Yunus bin Habip kanalıyla İbni Ebu İshak'tan naklettiği şu ifadelerdir:[544]

> İbni Ebu İshak şöyle demiştir: Kelamın aslı, فَعَلَ üzerine bina edilmesidir. Sonra bunun sonu fiili işleyenin müennes, müzekker, tekil, ikil veya çoğul oluşuna göre sayı üzerine bina edilir. Şöyle demen gibi: فَعَلْتُ, فَعَلْنَا, فَعَلْنَ, فَعَلا, فَعَلُوا. Sonra kelimenin yapısından olmayan şeyler başına eklenir. Mesela elif ziyade edilir. Örnek: أَعْطَيْتُ. Bunun aslı عَطَوْتُ şeklindedir. Sonra مُعْطَى derler. Elif yerine mim harfini ziyade ederler. Bunun aslı ise عَاطِي şeklindedir. Yine فَعَلَ vezninin ortasına eklemeler yaparak اِفْتَعَلَ, اِسْتَفْعَلَ ve benzeri kalıplar türetirler. Oysa asıl olan فَعَلَ'dir. Onlar bu ziyadeleri asıl olana iade etmişlerdir. Buna Kur'an'dan şu örnek verilebilir: وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ *"Rüzgarları aşılayıcılar olarak gönderdik."* Burada kastedilen الرِّيحَ مُلْقِحَة "rüzgâr aşılayıcıdır" manasıdır. Yani çoğul ve farklı vezindeki kelimeyi aslına döndürmüşlerdir. Yine Arapların şu sözü bundandır: طَرَحَتْهُ الطَّوَائِحُ. Aslında bu الْمَطَاوِح olmalıdır. Çünkü o, الْمُطَوَّحَة kökündendir. Ru'be'nin sözü buna örnektir: يَخْرُجْنَ مِنْ أَجْوَازِ لَيْلٍ غَاضِي. "Karanlık (sakin) gecenin derinliklerinden çıkarlar." Burada أَغْضَى اللَّيْلُ لَيْلٍ غَاضِي ifadesi gece karardı/sakindi ibaresinden gelmektedir. Anlamı "sakin" demektir.

Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da şudur: Arap nahiv tarihinin bu merhalesindeki tüm şahsiyetler, nahiv kuralını hakem kılmada veya kıyası esas almada bu metodoloji üzerinde birleşmiş değillerdir. Bu dönemin dilcileri arasında, sema tarafına sıkı sıkıya bağlı kalan ve onu ölçü kabul edenler de vardır. Bunlardan biri de Ebu Amr bin Ala'dır. İbni Sellam, onunla İbni Ebu İshak'ı karşılaştırırken şöyle demiştir: "İbni Ebu İshak kıyası en çok soyutlayan/ortaya çıkaran kişiydi. Ebu Amr ise Arap kelamını, lehçelerini ve garip lafızlarını en geniş bilen kimseydi."[545] Aynı şekilde Yunus bin Habip de Ebu Amr hakkında: "Ebu Amr, Araplara teslim olur ve onları tenkit etmezdi."[546] demiştir.

Ebu Amr'ın dili araştırması çoğunlukla Cahiliye devrine yetişmiş bedevilerden veya yaşlı Araplardandı. Bir bedevinin fesahatinden şüphe ederse, onun fesahat derecesini anlamak için onu imtihan ederdi. Asmai de onun hakkında "Ebu Amr ile on hâc boyunca birlikte oturdum. Onun tek bir

---

544 Mamer bin Müsenna, *Mecazü'l-Kurʾan*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381), 1/376.

545 İbni Sellam, *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara*, 1/14.

546 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 32.

İslami döneme ait şiirden delil getirdiğini görmedim" demiştir.[547] Bu rivayete göre o, Basralıların daha sonra metinleri delil olarak kabul veya reddetmede uyguladıkları istikra sürecinde, zamansal ve mekânsal taksimi ilk kez önemseyen kişi sayılır.[548]

**b) Nahvî İhtilafların Baş Göstermesi**

Basralı üçüncü ve dördüncü tabaka dilcilerin nahiv anlayışı, tek tip bir yapıdan ziyade dilsel malzemenin yorumlanmasında farklı yaklaşımların görüldüğü bir evreyi ifade eder. Abdullah bin Ebu İshak, Ebu Amr bin Ala ve İsa bin Ömer gibi şahsiyetlerin temsil ettiği bu iki tabakada, nahvî ve lügavi meselelerde mutlak doğrulardan ziyade gerekçeli görüş ayrılıklarına rastlanmaktadır. Bu dönemdeki farklılaşmalar, temelde kuralcı yaklaşım (kıyas) ile nakilci yaklaşım (sema) arasındaki yöntem farkından kaynaklanmaktadır. Söz konusu âlimlerin Ferezdak'ın şiirleri ve Kur'an kıraatleri üzerindeki değerlendirmelerinden yola çıkarak, dönemin dilsel tartışmalarını ve metodolojik temellerini detaylandırmak mümkündür.

Dönemin belirgin tartışma konularından biri, dil kurallarının şairler üzerindeki etkisi meselesidir. Kıyas yönteminin öncüsü kabul edilen Abdullah bin Ebu İshak, gramer kurallarını belirleyici bir ölçüt olarak kullanırken Ebu Amr bin Ala, dilin doğal akışını ve manayı önceleyen bir tutum sergilemiştir. Bu yöntem farkı, Ferezdak'ın şu beyti üzerinde belirginleşir:

وَعَضُّ زَمَانٍ... لَمْ يَدَعْ مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجَلَّفُ

*Zamanın ısırığı... maldan geriye silinmiş kırıntılardan veya telef olmuş kalıntıdan başka bir şey bırakmadı.*

İbni Ebu İshak, beytin son kelimesi olan مُجَلَّفُ lafzının, cümlenin zahirindeki amil olan لَمْ يَدَعْ fiilinin etkisiyle meful olmak üzere mansup okunması gerektiğini belirterek şairi eleştirmiştir. Ancak Ebu Amr bin Ala, bu noktada Ferezdak'ın kullanımını doğru bulmuş ve ona أَصَبْتَ (İsabet ettin!) demiştir. Ebu Amr'ın bu yaklaşımı, lafzî amil teorisinden ziyade mana faktörüne dayanmaktadır. Ona göre şair, "bırakmadı/لم يَدَعْ" fiilini kullanmış olsa da zihninde لَمْ يَبْقَ (kalmadı) manasını kastetmiştir. "Kalmadı/لَمْ يَبْقَ" fiili fail gerektirdiğinden, مُجَلَّفُ kelimesinin merfu okunması manen uygundur.[549]

[547] İbni Hallikân, *Vefeyatü'l-Aʿyan*, 3/466.
[548] Hüsran, *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*, 81.
[549] Enbari, *Nüzhetü'l-Elibba*, 28.

Bu durum, ilk tabakada "gramatik kural" ile "anlamsal uygunluk" arasında bir ayrımın varlığını göstermektedir.

Görüş ayrılıklarının bir diğer boyutu, teorik olarak mümkün olan bir yapının, Arap dilinde karşılığının bulunup bulunmadığı konusudur. Ebu Amr bin Ala, gramer kurallarının teorik üretimini, işitilen malzeme ile sınırlandırma eğilimindedir. Bu durum, İsa bin Ömer'in Hud suresi 78. ayetindeki هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرَ لَكُمْ kıraatinde (أَطْهَرَ lafzını nasp okuması) görülür. Ebu Amr, İsa bin Ömer'den bu kullanımın dildeki benzerini göstermesini istemiş İsa'nın هَؤُلَاءِ بَنِيَّ، عِشْرِينَ رَجُلًا (Bunlar oğullarımdır. 'Onlar' yirmi adamdır) şeklindeki kıyas örneğini ise, Araplardan duyulmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir.[550] Bu tartışma Ebu Amr nezdinde, bir yapının nahiv kaidelerine teorik olarak uydurulabilmesinin, onun geçerliliği için yeterli olmadığını Arap kelamında örneklendirilebilirliğin esas alındığını ortaya koymaktadır.

Kur'an ayetlerinin irabında başvurulan yöntemler de farklılık göstermektedir. Özellikle İsa bin Ömer ile Ebu Amr arasında bu türden ihtilafların sıklıkla yaşandığı görülmektedir. Bu tartışmalara aşağıdaki örnekler verilebilir:

- يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ *"Ey dağlar ve kuşlar! Onunla övgüyü tekrarlayın."* ayetinde الطَّيْرَ kelimesini her ikisi de mansup olarak okumuştur. Ancak kelimenin mansup olma nedeni ile ilgili farklı açıklamalar yapmışlardır.

İsa bin Ömer nasbın sebebini, nida yapısındaki mahal ilişkisine bağlamıştır. Ona göre bu durum, يَا زَيْدُ وَالْحَارِثُ (Ey Zeyd ve Haris) örneğindeki gibi, matufun münadanın mahalline atfedilmesiyle açıklanır. Zira زَيْدُ kelimesi müfret marife olduğu için zamme üzerine mebni olsa da mahallen mansuptur. Ebu Amr ise buna karşı çıkmış, الطَّيْرَ kelimesi münada olsaydı merfu olması gerekirdi, demiştir.[551] Ona göre الطَّيْرَ kelimesi وسخَّرنا الطير takdiri ile mensuptur. Zira ayetin öncesinde وَلِسُلَيْمَانَ (سَخَّرْنا الرِّيحَ ifadesi geçmektedir. Bu takdire göre ayetin manası "Rüzgârı onun emrine verdik, kuşları da"[552] şeklinde olmaktadır.

[550] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.
[551] Münada müfret marife olduğunda merfu olarak gelir.
[552] Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.

**c) Tedvin Çalışmalarının Başlaması**

Bu tabakayı kendisinden öneki dönemlerden ayıran en bariz hususlardan bir diğeri muhtemelen dile dair tedvin faaliyetlerinin başlamasıdır. Zira önceki dönemlerde nahiv kuralları dilden dile şifahi bir şekilde aktarılırken yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserlerin başında İsa bin Ömer'e ait olan *el-Cami'* ve *el-İkmal (el-Mükmil)* adlı iki eserdir.

Sirafi bu iki kitabın isimlerinin kendilerine ulaştığını ancak bu kitapları hiç görmediğini ve bu kitabı gören birilerini de görmediği söylemektedir.[553]

**d) Arap Şairleri Hatalı Bulma Olgusu**

Bu tabaka nahivcilerinin, özellikle de kuralcı kanadın (Abdullah bin Ebu İshak ve İsa bin Ömer) dilsel malzemeye yaklaşımında dikkat çeken en bariz tutum, (Arap şairleri hatalı bulma) olgusudur. Dilin doğal taşıyıcısı olan bedevilerin mutlak otorite kabul edildiği bir evreden, onların dahi dilsel hatadan eleştirilebildiği bir evreye geçilmiştir.

Zebidi'nin *Tabakat*'ında kaydettiğine göre, İbni Ebu İshak ve İsa bin Ömer, yerleşik kurallara uymayan kullanımları sebebiyle Arapları tenkit etmekten çekinmemişlerdir.[554] Bu eleştirel tavrın somut bir örneği, İsa bin Ömer'in, Cahiliye şairi Nabiga Zübyani'nin şu beytine getirdiği eleştiride görülür:

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرَتْنِي ضَئِيلَةٌ ... مِنَ الرُّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعُ

*Geceledim, sanki beni zehri dişlerinde birikmiş, alaca yılanlardan ince bir yılan sokmuş gibi...*

Nabiga, beytin sonundaki نَاقِعُ kelimesini merfu okumuştur. Ancak İsa bin Ömer, gramatik kıyas gereği bu kelimenin hal konumunda nasp ile نَاقِعًا olması gerektiğini savunarak şairi hatalı bulmuştur. Bu ve benzeri örnekler (İbni Ebu İshak'ın Ferezdak'ı eleştirmesi gibi), gramer kurallarının artık şifahi otoritenin üzerine çıkmaya başladığını göstermektedir. [555]

**e) Tevil ve Tahlil Süreci**

Bu tabaka âlimleri, dilsel veriyi sadece nakleden ravi konumundan, onu kurallara göre açıklayan müfessir konumuna yükselmişlerdir. Bu dönemde,

---

553 Sirafi, *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, 26.
554 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.
555 Zübeydi, *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*, 41.

istikra ve kıyas yoluyla ulaşılan kurallarla uyumlu olmayan dilsel olgular, tevil ve tefsir mekanizmalarıyla sistem içine çekilmeye başlanmıştır. Yani süreç, duyulanı aktarmaktan, duyulanı tartışmak, şerh etmek ve analiz etmek aşamasına evrilmiştir.

Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala'dan yaptığı nakiller, bu yaklaşımın izlerini taşır. Örneğin Sibeveyh, "Tazim ve övgü sebebiyle nasp edilenler" babında İsa bin Ömer'in, "Sövme ve benzeri durumlarda tazim yerine geçenler" babında ise Ebu Amr'ın açıklamalarına yer verir. Mesela, İsa bin Ömer, şair Zürrumme'nin (ö. 117/735) şu beyti nasp ile inşat ettiğini işittiğini iddia etmiştir:[556]

لَقَدْ حَمَلَتْ قَيْسُ بْنُ عَيْلَانَ حَرْبَهَا ... عَلَى مُسْتَقِلٍّ لِلنَّوَائِبِ وَالْحَرْبِ

أَخَاهَا إِذَا كَانَتْ عِضَاضًا سَمَا لَهَا ... عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ ذَلُولٍ وَمِنْ صَعْبِ

*Kays bin Aylan kabilesi, savaş yükünü, musibetlere ve harbe tek başına göğüs geren müstakil birine yükledi.*

*(Övülesi) kardeşini ki savaş (dişlerini gösterip) ısırdığında, uysal olsun zorlu olsun her durumda ona (savaşa) üstün gelir.*

İsa bin Ömer'in dikkat çektiği nokta, ikinci beyitteki أَخَاهَا kelimesidir. Bu kelime, ilk beyitteki مُسْتَقِلٍّ kelimesinin sıfatı veya bedeli konumundadır. Kural gereği cer olması gerekirken, şair Zürrumme onu övgü kastıyla nasp okumuştur.

Sıfatın irap bakımından mevsufuna tabi olması kuralının yergi/sövgü amacıyla ihlal edilmesine dair bir diğer örnek, Ebu Amr bin Ala'nın aktardığı şu şiirde görülür.[557]

قُبِّحَ مَنْ يَزْنِي بِعَوْفٍ مِنْ ذَوَاتِ الْخُمُرْ

الْآكِلَ الْأَشِدَّاءَ لَا يَحْفِلُ ضَوْءَ الْقَمَرْ

*Örtülü kadınların (mahremlerin) arasında bulunan Avf ile zina edene (onunla düşüp kalkana) yazıklar olsun/yüzü kara olsun...*

*O (Avf ki) şiddetli/zorlu şeyleri (haram malları) yiyen ve (kötülük yaparken) ay ışığını gözetmeyen (gündüz/aşikâr bir şekilde suç işleyen) kimsedir.*

Burada şahit, ikinci beyitteki الْآكِلَ kelimesidir. Bu lafız, gramatik olarak birinci beyitteki بِعَوْفٍ isminin sıfatıdır ve mevsufu cer halinde olduğu için cer okunması gerekir. Ancak şair, yergi kastıyla sıfatı mevsufundan koparmış ve

556 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/65.
557 Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/65.

muhtemelen أَذُمُّ (yeriyorum) fiilinin takdirini varsayarak kelimeyi nasp okumuştur.

Yine "Kelamda çok kullanıldığı için fiili hazfedilenler" bahsinde Sibeveyh'in Ebu Amr'a dayandırdığı şu görüş buna örnektir:[558] " أَلَا رَجُلَ إِمَّا زَيْدًا وَإِمَّا عَمْرًا (Keşke bir adam olsa ya Zeyd ya da Amr...) Burada زَيْدًا ve عَمْرًا kelimelerinin nasp okunmasının illeti şudur: Mütekellim أَلَا رَجُلَ dediğinde, bir şeyi dileyen, onu isteyen ve talep eden konumundadır. Dolayısıyla kelamın takdiri şöyledir: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا (Allah'ım onu Zeyd veya Amr kıl) yahut: وَفِّقْ لِي زَيْدًا أَوْ عَمْرًا (Bana Zeyd'i veya Amr'ı nasip et) Mütekellim dilerse, bu örnekte ve benzerlerinde fiili açıkça zikreder dilerse fiili zikretmeyip bağlamla yetinir. Zira kişinin temenni eden ve talep eden konumunda olduğu, sözün siyakından bilinmektedir."

Yapılan tahliller, bu dönem nahivcilerinin sadece kural koymadığını, aynı zamanda kullanım sıklığı (kesret) ve pragmatik işlevler üzerinden dilsel yapıları gerekçelendirdiklerini kanıtlamaktadır.

Hülasa: Dönemin metodolojik karakteristiği üzerine bir değerlendirme yapıldığında, nahiv öğretiminin bu merhalesindeki metodoloji şu dört temel esas üzerine kuruludur:

1. Araçsal Yaklaşım: Dile, Kur'an'a hizmet eden bir araç gözüyle bakılmıştır.

2. Selikaya İtimat: Aşırı akıl yürütmelere dalmadan, dilsel sezgiye dayanılmıştır.

3. Temel İlkelerin Tespiti: Bazı nahvî asıllara ve kaide temellerine ulaşılmıştır.

4. Fenomenolojik Açıklama: İfadenin derin sırlarına dalmaktan ziyade dilsel ve irabi olguların tefsirine odaklanılmıştır.

[558] Sibeveyh, *el-Kitab*, 2/65.

# SONUÇ

İslamiyet öncesi dönemden başlayarak Halil bin Ahmet'e kadar uzanan tarihsel kesitte Arap nahvinin doğuşunu ve teşekkül evrelerini incelediğimiz bu çalışma, dilin fıtri bir melekeden sistematik bir ilim dalına evrilme sürecinin, sosyal ve dinî dinamiklerle nasıl şekillendiğini ortaya koymaktadır. Cahiliye Döneminde Arapça, kuralları yazılı metinlere değil, konuşanlarının zihinsel ve işitsel alışkanlıklarına, yani selikaya dayanan saf ve doğal bir yapı arz etmekteydi. O dönemde irap, sonradan öğrenilen teorik bir kural manzumesi olmaktan ziyade anlamı inşa eden ve iletişimin sıhhatini sağlayan canlı bir mekanizmaydı. Ancak İslam fütuhatıyla birlikte sınırların genişlemesi, demografik yapının köklü bir değişime uğraması ve Arap olmayan unsurların İslam toplumuna yoğun katılımı, bu doğal dil yeteneğinin zayıflamasına ve lahn olgusunun bir tehdit olarak belirmesine yol açmıştır. Dil hatalarının sadece günlük konuşma dilinde değil Kur'an kıraatinde de görülmeye başlanması, Müslüman bilincini harekete geçirmiş ve dilin kurallarının tespit edilerek kayıt altına alınmasını kaçınılmaz bir dinî zaruret hâline getirmiştir.

Nahiv ilminin doğuşu, entelektüel bir meraktan veya felsefi bir arayıştan ziyade hayati ve pratik bir ihtiyacın ürünüdür. Çalışmamızın verileri ışığında bu ilmin ilk nüvelerinin, teorik gramer tartışmalarıyla değil, Kur'an metninin tahriften korunmasına yönelik somut tedbirlerle atıldığı görülmektedir. Ebü'l-Esvet'in Mushaf'ı harekeleme faaliyeti, bu bağlamda nahvin kurucu eylemi olarak kabul edilmelidir. Zira bu eylem, iraba dayalı kelime sonlarındaki ses değişimlerinin görselleştirilmesi ve standartlaştırılması çabasının ilk somut adımıdır. Klasik kaynakların Hz. Ali ve Ebü'l-Esvet'e atfettiği, nahvin tüm terminolojisiyle bir anda kurulduğuna dair rivayetler, tarihsel gelişim yasalarıyla tam örtüşmese de bu rivayetler, ilmin meşruiyet kaynağına ve başlangıcındaki dinî hassasiyete işaret etmesi bakımından değerlidir. Süreç, Hz. Ali'nin yönlendirmesi ve Ebü'l-Esvet'in pratik uygulamalarıyla başlamış, Nasr bin Asım ve Yahya bin Yamer gibi öğrencilerin çabalarıyla devam etmiş ancak ilmin teorik bir disiplin hüviyeti kazanması daha sonraki kuşakların elinde gerçekleşmiştir.

Bu inşada, Arap asıllı olmayan Müslümanların, yani mevalinin rolü yadsınamaz bir gerçekliktir. Emeviler dönemindeki Arap merkezli politikalara rağmen, mevali sınıfı hem dinî metinleri anlama arzusu hem de

sosyal statü kazanma motivasyonuyla Arap diline yönelmiş ve bu alanda derinleşmiştir. İbni Ebu İshak ve İsa bin Ömer gibi mevali kökenli âlimlerin, dilin kurallarını belirlemede gösterdikleri titizlik ve geliştirdikleri kıyas yöntemi, nahvin sadece nakle dayalı bir bilgi olmaktan çıkıp mantık zeminine oturmasını sağlamıştır. Bu durum, nahvin yalnızca bir Arap ilmi değil, İslam medeniyetinin ortak aklının ve kolektif çabasının bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Nahiv ilminin olgunlaşma süreci, Basra ekolü merkezli birbirini takip eden tabakalar üzerinden okunabilir. İlk iki tabaka daha çok korumacı ve nakilci bir yaklaşım sergilerken, İbni Ebu İshak, İsa bin Ömer ve Ebu Amr bin Ala'nın temsil ettiği üçüncü ve dördüncü tabaka ile birlikte eleştirel ve kuralcı bir döneme geçilmiştir. Özellikle İbni Ebu İshak ile başlayan kıyas hareketi, şairlerin dahi gramer kurallarına göre yargılandığı yeni bir metodolojiyi doğurmuştur. İsa bin Ömer'in tasnif çalışmaları ve Ebu Amr'ın geniş malzeme bilgisi, nahvin sınırlarını genişletmiş ve malzemesini zenginleştirmiştir. Halil bin Ahmet öncesi bu dönem, sanılanın aksine karanlık bir çağ veya kayıp bir dönem değil, bilakis nahiv binasının temellerinin atıldığı, malzemesinin toplandığı ve metodolojisinin tartışıldığı son derece dinamik bir hazırlık evresidir.

Netice itibarıyla, Sibeveyh'in *el-Kitab*'ında somutlaşan o muazzam sistem, gökten inmiş bir vahiy değil, bu dönemdeki âlimlerin ortaya koyduğu tartışmaların, tespitlerin ve kuralların rafine edilmiş hâlidir. Arap nahvi, Kur'an'ı koruma hassasiyetiyle başlayan, Arap ve mevali âlimlerin ortak mesaisiyle gelişen, sema ve kıyas yöntemlerinin harmanlanmasıyla sistemleşen özgün bir ilim dalıdır. Halil bin Ahmet ve Sibeveyh dönemi, bu uzun ve meşakkatli sürecin bir başlangıcı değil, bilakis bu velut hazırlık evresinin sonucu ve meyvesidir.

# KAYNAKÇA


Abadile, Hasan Abdülcelil. "Ebü'l-Esved ed-Düeli ve Cühudühu fi Nukati'l-Mushaf". *Dirasat* 1/34 (2007).

Abdullah Mekki. *Sükkânü Mekke ba'de İntişari'l-İslam*. thk. Muhammet Habip el-Heyle. Kahire: Darü'l-Kahire, 2006.

Abdülkadir Bağdadi. *Hizanetü'l-Edeb ve Lübbü Lübabi Lisani'l-Arab*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1997.

Abdülkahir Cürcani. *Kitabü'l-Cümel*. thk. Ali Haydar. Dımaşk: Darü'l-Hikme, 1392.

Abdürrezzak, Üsame Muhammet Musa. "Taʿnu'l-Müsteşrikin fi Asaleti'n-Nahvi'l-Arabi". *Mecelletü Ceyl ed-Dirasatü'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 35 (2017), 57-70.

Ali, Cevat. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*. Beyrut: Darü's-Saki, 4. Basım, 2001.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebu Amr bin Ala". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıkulaç, Tayyar. "Nasr bin Asım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Askerî, Ebu Hilal. *Ma Yekau fihi't-Tashif ve'-Tahrif*. thk. Abdülaziz Ahmet. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 2009.

Asmai. *el-Asmaʿiyyat*. thk. Ahmet Muhammet Şakir. Mısır: Darü'l-Maarif, 1993.

Aycan, İrfan. "Ziyat bin Ebih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Bakuli. *İʿrabü'l-Kurʾan el-Mensub li'z-Zeccac*. thk. İbrahim Ebyari. Kahire: Darü'l-Kitabi'l-Mısri, 4. Basım, 1420.

Belazüri. *Ensabü'l-Eşraf*. thk. Suhayl Zakkar. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1996.

Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi, Geschichte der arabischen Litteratur*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Darü'l-Maarif, 4. Basım, 1919.

Buhari, Muhammet bin İsmail. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammet Fuat Abdülbaki. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1379.

Buhari, Muhammet bin İsmail. *et-Tarihu'l-Kebir*. Haydarabat: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.

Buhtüri. *el-Hamase*. thk. Muhammet İbrahim Huvver - Ahmet Muhammet Abit. Birleşik Arap Emirliği: Heyetü Ebîzabi li's-Sekafe ve't-Türas, 1428/2007.

Buud, Ahmet. "Sibeveyh ve Utruhatü't-Tesiri'l-Yunani" 14 (2018), 97-140. https://doi.org/10.35518/1401-000-014-004

Cahız. *el-Beyan ve't-Tebyin*. 3 Cilt. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hilal, 1423.

Cahız. *Kitabü'l-Hayevan*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Corci Zeydan. *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindavi, 2012.

Corci Zeydan. *Tarihu't-Temeddüni'l-İslami*. Mısır: Müessesetü Hindavi, 2012.

Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammet. "Abdullah bin Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

*Kur'an-ı Hâkim ve Meal-i Kerim*. çev. Hasan Basri Çantay. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1410/1990.

Dani. *el-Mukniʿ fi Maʿrifeti Mersumi Mesahifi Ehli'l-Emsar*. thk. Muhammet Sadık Kamhavi. Mısır: Mektebetu Külliyyati'l-Ezheriyye, 1978.

Dani. *el-Muhkem fi Nakti'l-Mesahif*. thk. İzzet Hasan. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 3. Basım, 1986.

Dayf, Şevki. *el-Medarisü'n-Nahviyye*. Kahire: Darü'l-Maarif, 1965.

De Boer, Tjitze Jacobs. *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslam*. thk. Muhammet Abdülhadi Ebu Ride. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Telif ve'n-Neşr, 4. Basım, 1957.

Dımaşkiyye, Afif. *Tecdidü'n-Nahvi'l-Arabi*. Trablus: Mahedü İnmai'l-Arabi, 1976.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebu Ali Farisi. *el-Hücce li'l-Kurraʾi's-Sebʿa*. Dımaşk/Beyrut: Darü'l-Memun li't-Türas, 1993.

Ebu Hayyan Endülüsi. *el-Bahrü'l-Muhit*. thk. Sıdki Muhammet Cemil. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1420.

Ebu Hayyan Endülüsi. *İrtişafü'd-Darab min Lisani'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammet. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998.

Ebu Salim, Ahmet Recep. "Kıraatü'l-İmam Nasr bin Asım el-Leysi en-Nahvî". *Mecelletü Kıtai Külliyyati'l-Lügati'l-Arabiyye ve'ş-Şuabi'l-Münazarati leha* 12 (ts.).

Ebu Zeyt Kureşi. *Cemheretü Eşari'l-Arab*. thk. Ali Muhammet Bicadi. Kahire: Nahdatu Mısır, ts.

Ebü'l-Ala Maarri. *Risaletü'l-Gufran*. thk. İbrahim Yazıcı. Mısır: Matbaatü Emir Hindiyye, 1907.

Ebü'l-Ferec İsfahani. *el-Egani*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1994.

Ebü'l-Fida. *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, ts.

Ebü'l-Mekarim, Ali. *ez-Zevahirü'l-Lügaviyye fi't-Türasi'n-Nahvî*. Kahire: Daru Garib, 2007.

Ebü't-Tayyip Lügavi. *Meratibü'n-Nahviyyin*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

Efgani, Sait. *Min Tarihi'n-Nahv*. Mektebetü'l-Fellah, ts.

Emin, Ahmet. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 2003.

İbnü'l-Enbari, Ebubekir. *Kitabü İzahi'l-Vakf ve'l-İbtida*. thk. Muhyittin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Mecmaü'l-lügati'l-Arabiyye, 1931.

Enbari, Kemalettin. *el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf*. Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Enbari, Kemalettin. *Nüzhetü'l-Elibba fi Tabakati'l-Üdeba*. thk. İbrahim Samerrai. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 1985.

Enis, İbrahim. *fi'l-Lehecati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1992.

Erkoç, Murat. "İlk Dönem Arap Toplumunda Mevali Anlayışı". *The Journal of Turk-Islam World Social Studies* 7/25 (2020), 170-183. https://doi.org/10.29228/TIDSAD.42692

Feriha, Enis. *Tebsitu Kavaidi'l-Arabiyye ve Tebvibuha ala Esasi Mantiki'l-Cedid*. Beyrut: Amerikan Üniversitesi, ts.

Ferra, Yahya bin Ziyat. *Meani'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1403.

Firuzabadi. *Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*. thk. Muhammet Ali Neccar. Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şüuni'l-İslami, 1996.

Fischer, Wolfdietrich. "Nazarat fi Neşeti'n-Nahvi'l-Arabi". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-Arabiyye* 41 (2016).

Fück, Johann W. *el-Arabiyye Dirasat fi'l-Lüga ve'l-Lehecat ve'l-Esalib*. çev. Abdülhalim Neccar. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1951.

Hacıbekiroğlu, Abdullah. *Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Hadisî, Hadice. *el-Medarisü'n-Nahviyye*. Ürdün: Darü'l-Emel, 3. Basım, 2001.

Halife bin Hayyat. *Kitabü't-Tabakat*. thk. Ekrem Ziya el-Umra. Bağdat: Matbaatü'l-'Ânâ, 1967.

Halil bin Ahmet. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Abdülhamit Hindavi. Lübnan: Mektebetü'l-Hilal, 1424/2003.

Halvani, Muhammet Hüseyin. *el-Mufassal fi Tarihi'n-Nahvi'l-Arabi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1979.

Hassan, Temmam. *el-Usul*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2000.

Hassan, Temmam. *Menahicü'l-Bahs fi'l-Lüga*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo Mısriyye, 1990.

Hüsran, Abdullah Hamd. *Merahilü Tetavvüri'd-Dersi'n-Nahvî*. İskenderiyye: Darü'l-Marifeti'l-Camiiyye, 1993.

İbni Abdülber Nemeri. *Behcetü'l-Mecalis ve Ünsü'l-Mücalis ve Şahzü'z-Zahini ve'l-Hacis*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

İbni Abdülber Nemeri. *Edebü'l-Mücalese*. thk. Semir Halebi. Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989.

İbni Abdürabbih. *el-İkdü'l-Ferid*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.

İbni Asakir, Ebü'l-Kasım. *Tarihu Dımaşk*. Dımaşk: Darü'l-Fikir, 1995.

İbni Cinni. *el-Hasais*. thk. Muhammet Ali Neccar. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1372.

İbni Cinni. *el-Muhteseb fi Tebyini Vücuhi Şevazzi'l-Kıraat ve'l-İzah ʿanha*. thk. Muhammet Abdül'l-Kâdir Atâ. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbni Ebu Şeybe, Ebubekir. *el-Musannef*. Lübnan: Darü't-Tac, 1989.

İbni Hacer Askalani. *Tehzibü't-Tehzib*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2014.

İbni Hacer Askalani. *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*. thk. Adil Ahmet Abdülmevcut. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbni Haldun. *Kitabü'l-İber (Kitabü Tercemani'l-İber) ve Divanü'l-mübtedeʾ ve'l-haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-Âsarahüm min-Zevi's-Sultani'l-Ekber*. thk. Halil Şehade. Beyrut: Darü'l-Fikir, 1988.

İbni Haldun. *Mukaddime*. Mısır: Darü'l-Kütüb, 1928.

İbni Hallikân. *Vefeyatü'l-Aʿyan*. Beyrut: Daru Sadır, 1900.

İbni Hamdun. *et-Tezkiretü'l-Hamduniyye*. Beyrut: Daru Sadır, 1417.

İbni Hibban. *es-Sikat*. Haydarabat: Vizaretü'l-Maarif, 1973.

İbni Kesir, Ebü'l-Fida. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin. Riyad: Daru Hicr, 2003.

İbni Kuteybe. *eş-Şiʿr ve'ş-Şuʿara*. Kahire: Darü'l-Hadis, 1423.

İbni Kuteybe. *el-Maʿarif*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Küttab, 1996.

İbni Kuteybe. *Uyunü'l-Ahbar*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbni Mücahit. *Kitabü's-Sebʿa fi'l-Kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Darü'l-Maarif, 1400.

İbni Sellam Cumahi. *Tabakatü Fuhuli'ş-Şuʿara*. thk. Mahmut Muhammet Şakir. Cidde: Darü'l-medenî, ts.

İbni Tağriberdi. *en-Nücumü'z-Zahire fi Müluki Mısr ve'l-Kahire*. Mısır: Vizaretü's-Sekafe ve'l-İrşad el-Kavmî, ts.

İbni Teymiyye, Takıyyüddin. *Camiʿu'l-Mesail*. Riyad: Daru Ataati'l-İlm, 2019.

İbni Useymin, Muhammet bin Salih. *Şerhu Elfiyyeti İbni Malik*, ts.

İbni Faris. *es-Sahibi: Fi Fıkhi'l-Lügati'l-Arabiyye ve Mesailiha ve Süneni'l-Arab fi Kelamiha*. thk. Ahmet Hasan Besec. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbni Manzur. *Lisanü'l-Arab*. thk. Emin Muhammet Abdülvahhap - Muhammet Sadık Ubeydi. 18 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 3. Basım, ts.

İbni Yaiş, Ebü'l-Beka. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşeri*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.

İbnü'l-Cezeri. *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1351.

İbnü'l-Ebbar. *İʿtabü'l-Küttab*. Dımaşk: Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1961.

İbnü'l-Esir, İzzettin. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselam. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1997.

İbnü'l-Kıfti. *İnbahü'r-Ruvat ʿala Enbahi'n-Nühat*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Darü'l-Fikiri'l-Arabi, 1406.

İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Darü'l-Marife, 1997.

İbnü'ş-Şeceri. *el-Emali*. thk. Mahmut Muhammet Tanahi. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1991.

Îd, Muhammet. *Usulü'n-Nahvi'l-Arabi fi Nazari'n-Nühat ve Raʾyi İbni Mada*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

Kalkaşendi. *Subhu'l-Aʿşa fi Sınaati'l-İnşa*. thk. Muhammet Hüseyin Şemsettin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Kazzaz. *Ma Yecuzü li'ş-Şair fi'z-Zarure (Darairü'ş-Şiʿr)*. thk. Ramazan Abdüttevvap. Kuveyt: Darü'l-Arube, ts.

Kılıç, Hulusi. "İbni Ebu İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/435. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kırca, Celal. "İbni Yamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies: Third Edition*. Cambridge, ts.

Mansur, Muhammet. *Ebü'l-Esved ed-Düeli fi'l-Mizan*. İran: Merkezü Tahkîkâr, 1418.

Mamer bin Müsenna. *Mecazü'l-Kurʾan*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1381.

Medkûr, İbrahim. "Mantıku Aristo ve'n-Nahvü'l-Arabi". *Mecelletü Mecmai'l-Lügati'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü Vizarati'l-Maarifi'l-Umumiyye, 1953.

Merzübani. *el-Müveşşah*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Meseddi, Abdüsselam. *et-Tefkîrü'l-Lisani fi'l-Hadarati'l-Arabiyye*. Trablus: Darü'l-Arabiyye li'l-Kitab, 1981.

Mizzi, Yusuf bin Abdurrahman. *Tehzibü'l-Kemal fi Esmai'r-Rical*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1980.

Moğultay bin Kılıç. *İkmalü Tehzibi'l-Kemal*. thk. Adil bin Muhammet - Üsame bin İbrahim. el-Faruku'l-Hadise li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2001.

Mustafa, İbrahim. "Evvelü men Vadaʿa'n-Nahv". *Mecelletü Külliyyeti'l-Adab Camiatü'l-Kahire* 2/10 (1948), 69-74.

Müberred. *el-Muktedab*. thk. Muhammet Abdülhalik Uzeyme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1382/1963.

Müntecebüddin Hemedani. *el-Ferid fi İrabi'l-Kurʾani'l-Mecid*. thk. Muhammet Nizamettin Fetih. Medine: Darü'z-Zaman, 2006.

Neccar, Muhammet Tayyip. *el-Mevali fi'l-Asri'l-Ümevi*. Mısır: Darü'n-Nil, 1949.

Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmet bin Muhammet bin İsmail. *İʿrâbü'l-Kurʾan*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Nesefî, Necmettin. *et-Teysir fi (İlmi)t-Tefsir*. thk. Mahir Edib Habuş. İstanbul: Darü'l-Lübab li'd-Dirasat ve Tahkiku't-Türas, 2019.

Nevevi. *el-Mecmuʿ şerhu'l-Mühezzeb*. Kahire: İdaratü't-Tıbaati'l-Müniriyye, 1347.

Ömer, Ahmet Muhtar. *el-Bahsü'l-Lügavi inde'l-Arab*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2003.

Özcanoğlu, Muzaffer. "Adî bin Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Özgüç, Abdulvahap vd. thk. Hamit Salihoğlu. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Riesler, Jacques C. *Hadaratü'l-Arabiyye*. çev. Ganim Abdun. Mısır: Darü'l-Mısriyye, ts.

Saidi, Abdürrezzak bin Ferrac. *Usulü İlmi'l-Arabiyye fi'l-Medine*. Medine: Mecelletü'l-Camiati'l-İslamiyye, 1988.

Salebî. *el-Keşf ve'l-Beyan ʿan Tefsiri'l-Kurʾan*. Cidde: Darü't-Tefsir, 2015.

Salih, Suphi. *Dirasat fi Fıkhi'l-Lüga*. Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melayin, 16. Basım, 2004.

Semani, Abdülkerim bin Muhammet. *el-Ensab*. thk. Abdurrahman bin Yahya Muallimî. Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, ts.

Sezgin, Fuat. *Tarihu't-Türasi'l-Arabi*. çev. Mahmut Fehmi Hicazi. Riyad, 1991.

Sibeveyh. *el-Kitab*. thk. Abdüsselâm Muhammet Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1408.

Sirafi, Ebu Sait. *Ahbarü'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*. thk. Taha Muhammet Zeyni - Muhammet Abdülmünim Hafaci. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladühu, 1966.

Sübki, Tacettin. *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-Kübra*. thk. Mahmut Muhammet Tanahi - Abdülfettah Muhammet Hulv. Kahire: Darü'l-Hicr, 1992.

Süyuti. *Buğyetü'l-Vuat fi Tabakati'l-Lügaviyyin ve'n-Nühat*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Süyuti. *Hemu'l-Hevami fi Şerhi Cemi'l-Cevami*. thk. Abdülhamit Hindavi. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.

Süyuti. *Cemu'l-Cevami*. thk. Muhtar İbrahim Hac. Kahire: el-Ezherü'ş-Şerif, 2005.

Süyuti. *el-Müzhir fi Ulumi'l-Lüga*. thk. Fuat Âli Mensur. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Süyuti. *Sebebu Vaz'i İlmi'l-Arabiyye*. thk. Mervan Atiyye. Beyrut: Darü'l-Hicre, 1988.

Taberani. *el-Muʿcemü'l-Kebir*. thk. Hamdi bin Abdülmecit Sülfi. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1994.

Taberî, Muhammet Cerir. *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kurʾan*. Mekke: Darü't-Terbiyeti ve't-Turas, ts.

Taberî, Muhammet Cerir. *Tarihu'r-Rusül ve'l-müluk*. Mısır: Darü'l-Maarif, ts.

Tantavi, Muhammet. *Neşʾetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nühat*. thk. Ebu Muhammet Abdurrahman bin Muhammet bin İsmail. Mekke: Mektebetü İhyai't-Türasi'l-İslami, 2005.

Tenuhi, Mufaddal bin Muhammet. *Tarihu'l-Ulemai'n-Nahviyyin mine'l-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin ve Gayrihim*. thk. Abdülfettah Hulv. Kahire: Daru Hicr, 1996.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Ebü'l-Esvet Düeli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halil bin Ahmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ukberi. *İthafü'l-Hasis bi-İrabi ma Yüşkilü min Elfazi'l-Hadis*. Kahire: Darü İbni Receb, 1998.

Üşmuni. *Menhecü's-Salik ila Elfiyyeti İbni Malik*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Yağmuri, Ebü'l-Mehasin Yusuf bin Ahmet. *Nuru'l-Kabes fi Ahbari'n-Nühat ve'l-Üdeba ve'ş-Şuara ve'l-Ulema*. thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Fransz Schneier Yayınevi, 1964.

Yakut Hamevi. *Mucemü'l-Üdeba: İrşadü'l-Erib ila Marifeti'l-Edib*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1414/1993.

Yasirî, Ali Mazhar Muhammet. *el-Fikrü'n-Nahvî inde'l-Arab: Usulühu ve Menahicuhu*. Beyrut: Darü'l-Arabiyye li'l-Mevsuat, 2003.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdülmelik bin Mervan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/266-270. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Zebidi, Muhammet Murtaza. *Tacü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. thk. Heyet. Kuveyt: Darü'l-Hidaye, 1965.

Zeccac. *Meani'l-Kurʾan ve İrabüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şeblî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zeccaci, Ebü'l-Kasım. *Mecalisü'l-Ulema*. thk. Abdüsselam Muhammet Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1983.

Zehebi. *Marifetü'l-Kurrai'l-Kibar*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebi. *Tarihu'l-İslam ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-Aʿlam*. thk. Ömer Abdüsselam. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1993.

Zehebi. *Siyeru Aʿlami'n-Nübela*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.

Zemahşeri. *el-Müstaksa fi Emsali'l-Arab*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Zerkeşi. *el-Burhan fi Ulumi'l-Kurʾan*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, 3. Basım, 1404.

Zübeydi, Ebubekir. *Tabakatü'n-Nahviyyin ve'l-Lügaviyyin*. thk. Muhammet Ebülfazl İbrahim. Suriye: Darü'l-Maarif, ts.

Gazi
kitabevi

Merkez/Mağaza
53. Sokak No: 29
Bahçelievler / ANKARA
Tel : (0 312) 223 77 73 - 223 77 17
info@gazikitabevi.com.tr • www.gazikitabevi.com.tr

ISBN: 978-625-8571-60-8
9 786258 571608